

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

El concepto de transvaloración en Nietzsche

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Luis García Villarrubia

Directores

Diego Sánchez Meca
María Pilar Fernández Beites

Madrid, 2016

INDICE

1. ABREVIATURAS	3
2. RESUMEN EN INGLÉS	4
3. RESUMEN EN ESPAÑOL	9
4. INTRODUCCIÓN GENERAL	14
5. ESTABLECIMIENTO DE LA CIENCIA DE LA MORAL	23
5.1. Introducción	23
5.2. Schopenhauer o la culpa del devenir	32
4.3. Prolegómenos de la ciencia de la moral	53
4.4. Ciencia de la moral y muerte de Dios	72
4.5. Ciencia de la moral y crítica fundamental a la filosofía	77
4.6. Sentido originariamente moral de los conceptos nucleares	81
A. Voluntad de poder	81
B. Superhombre	87
C Eterno retorno	93
6. LA TRANSVALORACIÓN SE DICE DE MUCHAS MANERAS	97
6.1. Introducción	97
6.2. Heidegger	106
6.3. Fink	132
6.4. Deleuze	145
6.5. Sánchez Meca	159
6.6. La gran razón del cuerpo	184
6.7. Los participantes en el experimento de la transvaloración	191

6.8. Auténtico sentido de la creación de valores: reconocimiento de la originaria homogeneidad entre valores y disvalores.	196
7. ELEMENTOS DE LA NUEVA VALORACIÓN	201
7.1.Introducción	201
7.2. Compasión	211
7.3. Los valores bueno y malo	223
7.4. Mala conciencia	231
7.5. Ideal ascético	239
7.6. La virtud	244
7.7. La libertad	255
7.8. Pecado	265
7.9. Redención	269
7.10. Cultura trágica como resultado necesario de la nueva valoración	279
8. CONCLUSIONES	282
9. BIBLIOGRAFÍA	300

1. Abreviaturas

El conjunto de abreviaturas utilizado a la hora de realizar las citas relativas a la obra de Nietzsche es el siguiente:

- A: *Aurora*, en Nietzsche, F., *Obras Completas*, Madrid, Tecnos, 2014, volumen III, ed. J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca y J.L. Vermal.
- AC: *El anticristo*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1993
- CI : *Crepúsculo de los ídolos*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2007
- CW: *El caso Wagner*, en Nietzsche, F. , *Escritos sobre Wagner*, trad. cast. Joan B. Llinares, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- EH: *Ecce homo*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1985.
- FE: *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. cast. L.F. Moreno Claros, Valdemar, Madrid, 2003.
- FP: Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*, trad. cast. D. Sánchez Meca y J. Conill, Tecnos, Madrid, 2010, Volumen III (1882-1885)
- FP: *Fragmentos*, trad. cast. J.L. Vermal y J.B. Llinares, Tecnos, Madrid, 2008, Póstumos Volumen IV (1885-1889)
- GC: *La gaya ciencia*, Nietzsche, F., *Obras Completas*, Madrid, Tecnos, 2014, volumen III, ed. J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca y J.L. Vermal.
- GM: *Genealogía de la moral*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1990
- MBM: *Más allá del bien y del mal*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1990.
- HDH: *Humano, demasiado humano*, Nietzsche, F., *Obras Completas*, Madrid, Tecnos, 2014, volumen III, ed. J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca y J.L. Vermal.
- NT: *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche, F., *Obras Completas*, Madrid, Tecnos, 2014, volumen I, ed. D. Sánchez Meca, Joan B. Llinares y Luis de Santiago
- RWB: *Richard Wagner en Bayreuth (Consideraciones intempestivas cuarto volumen)* en Nietzsche, F. , *Escritos sobre Wagner*, trad. cast. Joan B. Llinares, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- Z: *Así habló Zaratustra*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1991.

2. Resumen en inglés

- Title: the concept of transvaluation in Nietzsche
- Introduction:

The aim of the work lies in making a reflection intending to find out the precise sense by which it may be stated that the deep and genuine identity of Nietzsche's thought is based on its moral sense and meaning.

- Aims:

In order to achieve such an objective, this project comprises the following thematic aspects:

Firstly, in the chapter titled *establecimiento de los fundamentos de la ciencia de la moral*, there is an analysis of the contents corresponding to what Nietzsche called *ciencia de la moral*, which constitute a series of preliminary explanations that develop the big decisive questions that Nietzsche's thought will bring up around the fundamental question of the moral's problem. The term *ciencia de la moral* appears in Nietzschean's texts recurrently, and it constitutes a chance catalyst element that brings the thematic profusion of Nietzsche's thinking together during certain periods of his philosophical production. In fact, the great philosophical milestones by which Nietzsche's philosophy becomes recognizable and identifiable are considered in their inseparable connection with the fundamental problem of the moral, as elements which contribute together to the drive that allows the *ciencia de la moral* to move forward to reach the solutions that will permanently eradicate the problem of the traditional moral.

Next, in the following chapter named *la transformación se dice de muchas maneras*, there is a research on the notion of transvaluation as culmination of the moral's questioning. Just on the vertex where the speculative and practical planes come across, the concept of transvaluation is installed, in the sense that the Nietzschean's approach around the phenomenon of the moral does not only intend to develop in the theoretical plane, and among its main purposes and goals we find the determination of providing a deep transforming praxis of culture, which must be conceived as a therapy applied to the present humanity, whose essential condition displays indiscernible from the phenomenon of nihilism, which has certainly and entirely inhabited the history of western civilization.

Conveniently, the starting point will be the treatment that certain decisive authors have elaborated around the sense of the term transvaluation, to end up realizing the fact that all approaches meet necessarily confirming that the

enclave to which the transforming therapeutical praxis has to lead to is the body, which must be understood as complexion of opposing instinctive forces, occasionally contradictory, though susceptible of finding balance and harmony; the experiment of transvaluation will aim at achieving these states. The chances and destiny that lie on humanity will be determined over the appropriate choice of the starting point of culture, which can be no other than the body itself.

The body holds a huge amount of contradictory forces and impulses inside which fight against each other in different directions, since they cherish and search for incompatible sources of desires. Culture establishes a precise organization of instincts, adopting a *gravity center* (centro de gravedad) that works as a hub from which certain synthesis can be established. If the foundations of culture are based on fear, revenge and negation, it will obligatorily establish a certain way of regulating the synthesis of instincts based on the condemnation and rejection of one part of the forces and impulses that underlie them.

The ability and skill to harmonize elements which are apparently of a contradictory nature is the most revealing indicator of the conquest of magnanimity by man. The tension of elements experienced by the common man as opposing and incompatible lead unappealably to their own destruction, and ruin inevitably the conditions which would favor the coming of the human specimen, exponent of a superior rank. Ultimately, *evil and goodness* (la maldad y la bondad) must be developed equally inside the individual, just to the point at which the meaningful contents within each definition of the terms expire permanently.

According to the proposal defended on this research, the inability of finding harmony between contradictory instinctive forces, as a consequence of being a humanity assigned to certain conditions of existence subjected to the inflexible determination of nihilism, results in the belief in an antithesis that creates values, armored with the consistence offered by a metaphysical covering, and projected hypostatically in an assumed transcendent dimension.

Some metaphysical habits, settled for centuries, provided necessarily a privileged origin to some elements that were considered as containers of eminent value, so that their antithetical elements had to blend obligatorily with all that was not worthy of esteem, such as fugacity, contingency, or evolution itself.

The ideal reference of a metaphysical moral nature, constituted by the necessary antithesis of values, has spurred the individual's will on making an aesthetic effort, and adopt, as a procedure which allows for the organization of the instincts, the rejection, the extermination, the amputation. In spite of all this, after the eviction of the transworlds with the fall of all the metaphysical phantasmagoria that up to date have marked human's existence

on Earth, it might well happen, from this very moment, just the recognition of willpower as the only principle that justifies any stance of values. Everything stems from it and all is established by it, as a useful mechanism to obtain more power. This way, any value will be necessarily related to that one which the tradition of centuries created as a concept with authentic value, to the point in which its reality gets to merge with its utilitarian character under the service of the willpower itself. Life as willpower appreciates and contains values as useful tools at the mercy of its own control.

The possibility of making the experiment of transvaluation will depend entirely on the fact that those philosophers who focus on fate, have the skill of promoting valuations which at the present time can be described as opposites, inverting the sense that metaphysics imposed over the antithetical character of values.

The philosophers of the future will be in charge of a major task, consisting of the creation of values. However, according to the approach defended in the research, their creation will not consist of a random creation from nothingness, as if their action took the place of the creative process secularly attributed to the supreme being. The transvaluation will have to represent a total modification of the element from which values come from, so that the meaning of the expression *create* will not correspond to a brand new production, - starting from scratch -, of some values that come to replace those ones that have been prescribed in the western culture.

That way, it would seem as if the human creative action intended to replace divine's creative action, which gives evidence of the fact that the main aim of transvaluation, that is, the total substitution of the element from which values come from, has not been fulfilled. The stance of values that result from human creation seems to continue representing the reality of some opposite disvalues that would correspond to the contrary of what values should consist of, producing this way a persistence of the old antithesis, causing the failure of the cultural experiment of transvaluation, since it must provide a total reconciliation of forces and impulses considered as contradictory by tradition, which will be reflected in a stance of values that spreads a universal blessing over all human passion.

Creation would only be in a merely nominal plane, to end up representing just an inversion at the final step of the process, which will simply replace some values for others.

The concept *create* refers to a special act of knowing, or more precisely an act of recognizing the primary homogeneity that exists between all that dwelt at the very top of upper values, whose promotion was insistently required by traditional moral, and the other elements that integrated the lowest positions, and constituted the needed devalues, which were constant object of defamation through the imprecations and exhortations submitted through the

spokespeople of the traditional idea of moral. It is not necessary to create anything as such, but instead, to acquire a universal acknowledgement which fraternizes with all that by tradition remained essentially in contrary positions. After that special act of knowledge a particular justice will be established, which stems from the prominent position that Man has acquired after reaching an upper degree of critical selfconscience. Everything will have to be arranged under the design of the authentic philosophers of the future state, those who have come to admit that their will of truth was nothing but their will of power, of commanding, strengthening their control. The recognition of the pristine homogeneity existing in the core of the possible spectrum of human actions, and which can be object of valuation, is the essential nucleus from which a new process of position of values will be constituted. Any antithesis must be prescribed and prohibited. This way, the fourth part of the project focuses on a consideration of the component elements of the new valuation, which would come to substitute the old-fashioned and extinct precepts of the old valuation. This way, the notion of transvaluation introduces a decisive orientation towards the Nietzschean fundamental review of moral, since it allows to rehearse the proposal of those contents which the assumed superior moral will have to advocate, so as to establish the rule of the abolition of the antithesis of values as a consequence of a coordination of the display and ennobling exercise technique that allows for the constant transference of energy between the impulses and instinctive tendencies of the body.

- Results:

In fact, according to the approach exposed in this project, the definite step that facilitates the coming of a new valuation must not be conceived as a work of illustration and formation of an intellectual nature, through which individuals carry out a rational exercise that makes possible the exchange of one moral for another. Values are incarnated in the judgements of value that are embedded and spread over the body, and that process of somatic inscription is carried out by means of certain conditions of existence settled on a substratum of underconscious beliefs. Doctrinal exhortations just stay on *the skin*, on the surface, but they are incapable of reaching the depth where the profound persuasions of the moral of subjects dwell. The experiment of transvaluation does not intend to persuade individuals through the expositive display of the benefits of adopting a new valuation, but it is addressed to the body as crucial enclave where personal moral truly dwells.

- Conclusions:

Finally, and as a conclusion, since the transvaluation must promote a

positive attitude overcoming nihilistic attitudes, able to say yes to the reality of a chaotic world, disconcerting, unyielding to fulfill the desires sheltered innerly by humans, the project defends the possibility of establishing an equation that regards the attitudes as equivalent, those ones that are promoted by the new moral and a tragic-Dinoysian attitude, capable of spreading an unconditional blessing to the combination of elements which design simultaneously human identity and compounded realities of the world.

3. Resumen en español

- Título: el concepto de transvaloración en Nietzsche
- Introducción:

El propósito del trabajo consiste en la realización de una reflexión encaminada a dilucidar el sentido preciso en el cual cabe afirmar que la identidad profunda y genuina del pensamiento de Nietzsche radica en su sentido y significado moral.

- Objetivos:

Para la consecución de dicho objetivo el presente trabajo aborda las siguientes cuestiones temáticas:

En primer lugar, en el capítulo que recibe el nombre *de establecimiento de los fundamentos de la ciencia de la moral* se procede al análisis de los contenidos que se corresponden con la denominada por Nietzsche *ciencia de la moral*, que constituyen una serie de prolegómenos que desarrollan las grandes cuestiones decisivas que planteará el pensamiento de Nietzsche en torno a la cuestión fundamental del problema de la moral. El término *ciencia de la moral* aparece recurrentemente en los textos nietzscheanos, y constituye una suerte de elemento catalizador que aglutina la profusión temática del pensar de Nietzsche durante ciertos periodos de su producción filosófica. Propiamente, los grandes hitos filosóficos y especulativos a través de los cuales la filosofía de Nietzsche se vuelve reconocible e identificable son considerados en su inextricable conexión con el problema fundamental de la moral, como elementos que coadyuvan de manera sinérgica en el impulso que permite que la *ciencia de la moral* camine hacia la obtención de aquellas soluciones que finiquitarán definitivamente *el problema* de la moral tradicional.

A continuación, en el posterior capítulo denominado *la transvaloración se dice de muchas maneras* se plantea un estudio de la noción de transvaloración como culminación del cuestionamiento de la moral.

Justamente en el vértice en el que concurren los planos especulativo y práctico se instala el concepto de transvaloración, en cuanto que el planteamiento nietzscheano en torno al fenómeno de la moral no pretende desenvolverse solamente en el plano teórico, y entre sus propósitos e intencionalidades prioritarias figura la determinación de ofrecer una praxis transformadora en profundidad de la cultura, que debe ser concebida como terapia aplicada a la humanidad presente, cuya condición esencial se muestra

como indiscernible del fenómeno del nihilismo, que ciertamente transita íntegramente la historia de la civilización occidental.

De manera conveniente se habrá de partir del tratamiento que ciertos autores decisivos han elaborado en torno al sentido del término transvaloración, para acabar reparando en el hecho de que todos los planteamientos confluyen de manera necesaria en la constatación de que el enclave al que tiene que dirigirse la praxis terapéutica transformadora es el cuerpo, el cual debe ser entendido como complexión de fuerzas instintivas contrapuestas y en ocasiones contradictorias, susceptibles sin embargo de encontrar equilibrio y armonía; al objetivo de obtener dichos estados habrá de aplicarse el experimento de la transvaloración. La suerte y el destino que pende sobre la humanidad habrán de decidirse en el acierto a la hora de elegir el punto de arranque de la cultura, que no puede ser otro distinto que el cuerpo.

El cuerpo alberga en su seno una cantidad enorme de fuerzas e impulsos contradictorios entre sí que pugnan en direcciones opuestas, dado que anhelan y persiguen fuentes de satisfacciones incompatibles. La cultura establece una precisa organización de los instintos, adoptando un *centro de gravedad* que haga las veces de eje vertebrador a partir del cual poder establecer determinadas síntesis. Si los cimientos de la cultura descansan en el miedo, la venganza y la negación, forzosamente establecerá una determinada manera de regular la síntesis de los instintos basada en la condena y la repulsa de una parte de las fuerzas e impulsos que subyacen a los mismos.

La capacidad y la destreza para armonizar elementos que aparentemente revisten naturaleza contradictoria es el indicador más elocuente concebible que muestra la conquista de grandeza por parte del hombre. La tensión de elementos vivenciados como opuestos e incompatibles por parte del hombre común conduce inapelablemente a su propia perdición, y al hecho de que se malogren indefectiblemente aquellas condiciones que propiciarían el advenimiento del espécimen humano exponente de un rango superior. En definitiva, *la maldad y la bondad* deben de ser desarrolladas por igual en el seno del individuo, justamente hasta el punto en el cual los contenidos significativos que entran dentro de la definición correspondiente de cada uno de los dos términos prescriban definitivamente.

Conforme a la propuesta defendida por la presente investigación, la incapacidad de hallar armonía entre fuerzas instintivas contradictorias, como consecuencia de tratarse de una humanidad adscrita a unas condiciones de existencia sujetas a la determinación inexorable del nihilismo, tiene como consecuencia la creencia en una antítesis originaria de valores, revestida de la consistencia que brinda una cobertura metafísica, y proyectada hipostáticamente en una presunta dimensión trascendente.

Ciertos hábitos metafísicos asentados durante siglos establecieron

necesariamente un origen privilegiado a ciertos elementos que eran considerados como portadores de manera eminente de valor, en tanto que sus elementos antitéticos debían emparentarse forzosamente con todo aquello que no era merecedor de estima, tal como la fugacidad, la contingencia o el propio devenir.

La referencia ideal de naturaleza metafísico moral constituida por la antítesis necesaria de valores ha instado a las voluntades de los individuos a realizar un esfuerzo ascético, de cara a erradicar en su seno la fuerza de ciertas tendencias, y a asimilar como procedimiento que permite la organización de los instintos la negación, el exterminio, la *amputación*. Pese a esto, tras el desahucio de los trasmundos, con la caída de todas las fantasmagorías metafísicas que hasta el presente han marcado el paso del hombre sobre la tierra, bien pudiera ocurrir que no fuera posible, a partir de este momento, nada más que reconocer a la voluntad de poder como único principio que justifique toda posición de valores. Todo procede de ella y todo es dispuesto por ella cómo mecanismo útil para hacerse con más poder. De esta forma, todo valor habrá de estar emparentado necesariamente con aquel otro que la tradición de siglos conceptualizó como su valor antitético, hasta el punto de que su realidad llega a fundirse en su carácter utilitario al servicio de la misma voluntad de poder. La vida como voluntad de poder valora y dispone de los valores como recursos útiles a merced de su propio dominio.

La posibilidad de realizar el experimento de transvaloración dependerá insoslayablemente de que aquellos filósofos que se atisban en el porvenir tengan la destreza de promover valoraciones que en el momento presente pueden ser caracterizadas como contrapuestas, invirtiendo el sentido que la metafísica imprimió al carácter antitético de los valores. Los filósofos del futuro tendrán encomendada la capital tarea consistente en la creación de valores. Ahora bien, conforme al planteamiento defendido en la investigación, su creación no podrá consistir en una suerte de creación de la nada, como si su acción suplantase la acción creadora atribuida secularmente al ser supremo. Necesariamente la transvaloración habrá de implicar una modificación absoluta con respecto al elemento del que proceden los valores, de tal forma que el significado de la expresión *crear* no puede corresponderse a una producción absolutamente inédita, a partir de la nada, de unos valores que vengan a reemplazar a aquellos que han quedado prescritos en la cultura occidental. Parecería de esa manera que la acción creadora humana viene a reemplazar a la acción creadora divina, lo cual evidencia que el objetivo prioritario de la transvaloración, la sustitución rotunda del elemento del que proceden los valores, no ha llegado a culminarse. La posición de valores resultado de la creación humana parece seguir mentando la realidad de unos disvalores contrapuestos que se corresponderían con el reverso de aquello en lo que consisten los valores,

con lo cual se produciría una persistencia de las antiguas antítesis, provocando el fracaso del experimento cultural de la transvaloración, dado que ésta ha de propiciar una reconciliación absoluta de fuerzas e impulsos considerados contradictorios por la tradición, que habrán de reflejarse en una posición de valores que expanda una bendición universal sobre toda pasión humana.

La creación sólo lo sería en el plano meramente nominal, para terminar representando al término final del proceso una mera inversión, que permuta simplemente unos valores por otros. La expresión crear alude a un especial acto de conocer, o más precisamente a una acción de reconocer la originaria homogeneidad que existe entre todo aquello que figuró en lo más alto de la jerarquía de valores superiores, cuyo fomento fue requerido insistentemente por la moral tradicional, y los otros elementos que integraban los puestos más bajos, y que constituían los necesarios disvalores, que fueron objeto persistente de difamación a través de las imprecaciones y exhortaciones emitidas a través de los portavoces de las concepciones tradicionales de la moral. Propiamente no es preciso crear nada, sino realizar más bien un ejercicio de reconocimiento universal que confraternice todo aquello que permaneció tradicionalmente en posiciones esencialmente opuestas. Tras ese acto especial de conocimiento se establecerá una justicia particular, que proviene de la posición eminente que el hombre ha adquirido tras alcanzar un grado superior de autoconciencia crítica. Todo habrá de ser dispuesto tal y como digan los auténticos filósofos del futuro, aquellos que han procedido a reconocer que su voluntad de verdad no era otra cosa que su voluntad de poder, de dominar, de afianzar el dominio.

El reconocimiento de la prístina homogeneidad existente en el seno del espectro posible de acciones humanas, y que pueden ser objeto de valoración, es el núcleo fundamental a partir del cual constituir un nuevo proceso de posición de valores. Toda antítesis debe quedar prescrita y proscrita. De esta forma, la cuarta parte del trabajo se detiene en una consideración de los elementos componentes de la nueva valoración, que vendrían a sustituir a los preceptos caducos y extintos de la antigua valoración. De esta forma, la noción de transvaloración instituye una orientación decisiva a la crítica fundamental nietzscheana a la moral, dado que permite realizar el ensayo de proponer aquellos contenidos que la presunta moral superior habrá de propugnar, en función de establecer el criterio de la supresión de las antítesis de valores como consecuencia de una armonización de las tendencias instintivas en el cuerpo, como consecuencia del despliegue y ejercicio de la técnica sublimadora que posibilita el trasvase permanente de energía entre los impulsos y tendencias instintivas del cuerpo.

- Resultados:

Ciertamente, de acuerdo con el enfoque defendido en el presente trabajo, el paso decisivo que propicia el advenimiento de una nueva valoración no puede concebirse como una labor de ilustración y formación de naturaleza intelectual, a través del cual los individuos realicen un ejercicio racional que facilite el remplazo de una moral por otra. Las valoraciones se hallan encarnadas en los juicios de valor que se inscriben y se extienden en el cuerpo, y ese proceso de inscripción somática se realiza mediante unas determinadas condiciones de existencia que se asientan en un sustrato de creencias infraconscientes. Las exhortaciones doctrinales se quedan simplemente en *la piel*, en la superficie, pero no son capaces de alcanzar la hondura dónde radican las persuasiones profundas de naturaleza moral de los sujetos. El experimento de la transvaloración no pretende convencer a los individuos a través del despliegue expositivo de las conveniencias de adoptar una nueva valoración, sino que se dirige al cuerpo como enclave crucial donde verdaderamente radica la moral personal.

- Conclusiones:

Por último, y como conclusión, dado que la transvaloración ha de promover una actitud afirmativa superadora de actitudes nihilistas, capaz de decir que sí a la realidad de un mundo caótico, desconcertante, refractario a complacer los deseos albergados en la interioridad humana, el trabajo defiende la posibilidad de establecer una ecuación que considere equivalentes las actitudes promovidas por la nueva moral y una actitud trágico-dionisiaca, capaz de expandir una bendición incondicional al conjunto de elementos configuradores de la identidad humana y al mismo tiempo de realidades compositivas del mundo.

4. Introducción general

Adrian Leverkühn, el personaje protagonista de *Doktor Faustus*, la obra de Thomas Mann, en un preciso momento de discusión en torno al concepto de cultura, realiza la siguiente afirmación: « La barbarie es lo contrario de la cultura, pero únicamente dentro del sistema de ideas que la cultura nos propone. Fuera de este sistema, es posible que lo contrario sea una cosa muy distinta o simplemente que no haya contrario».¹ Se podría establecer una analogía entre el contenido de la afirmación precedente y la caracterización que se ha realizado en torno al pensamiento de Nietzsche considerándolo una decidida propuesta por la inmoralidad, dado sus provocadoras proposiciones encaminadas a la supresión de la compasión hacia los desfavorecidos por la vida y los marginados de toda índole, la postulación de un craso racismo, o el rechazo absoluto al reconocimiento de la igualdad de género, entre otras. Pese a esto, ahondando en la virtual comprensión que de la posición frente a la moral de Nietzsche nos brinda la analogía con la afirmación de Adrian Leverkühn, puede afirmarse que la filosofía de Nietzsche es considerada como inmoral solo partiendo de la consideración y el punto de vista de la moral tradicional, de igual forma que la barbarie puede ser considerada como lo contrario de la cultura solo dentro del sistema de ideas de la propia cultura. Pudiera ocurrir también que, fuera de la concepción secular propia de la moral tradicional, los presupuestos nietzscheanos no fueran propiamente lo contrario de la moral, sino que se *tratasen de alguna cosa muy distinta*.

La averiguación de aquello en lo que consista esa *cosa muy distinta* puede ser considerado el objetivo que se traza la presente investigación, dado que el propósito del trabajo radica en la realización de una reflexión encaminada a dilucidar el sentido preciso en el cual cabe afirmar que la identidad profunda y genuina del pensamiento de Nietzsche radica en su sentido y significado moral.

Para la consecución de dicho objetivo el presente trabajo aborda las siguientes cuestiones temáticas:

En primer lugar, en el capítulo que recibe el nombre de *Establecimiento de los fundamentos de la ciencia de la moral* se procede al análisis de los contenidos que se corresponden con la denominada por Nietzsche *ciencia de la moral*, que constituyen una serie de prolegómenos que desarrollan las grandes cuestiones decisivas que planteará el pensamiento de Nietzsche en torno a la cuestión fundamental del problema de la moral.

A continuación, en el posterior capítulo denominado *La transvaloración se dice de muchas maneras* se plantea un estudio de la noción de transvaloración como culminación del cuestionamiento de la moral que se

¹ MANN, T., *Doktor Faustus*, trad. cast. Eugenio Xammar, Barcelona, Edhasa 2004

desarrolló en los contenidos anteriores pertenecientes a la ciencia de la moral, partiendo del planteamiento propio de ciertos autores decisivos que han abordado el estudio de dicha cuestión, para pasar a la reafirmación del cuerpo como enclave necesario donde debe realizarse el experimento de la transvaloración como terapia cultural. La creación de valores en la que necesariamente habrá de culminar la transvaloración es entendida como un acto particular de conocimiento en donde se toma conciencia de la prístina homogeneidad existente en el seno del espectro total de acciones humanas, y la consiguiente supresión de toda antítesis de valores.

En tercer lugar, en el capítulo *Elementos de la nueva valoración* se pone de relieve el hecho fundamental de que la transvaloración debe conseguir el reemplazo de la antigua valoración por otra. Aunque el experimento transvalorativo tiene como destinatario al cuerpo, entendido como complexión de fuerzas contrapuestas susceptible de obtener armonía y equilibrio, el trabajo plantea un esbozo de la nueva valoración que se mueve en el dominio analítico y que tiene como procedimiento operativo la consideración de los términos tradicionales de la moral a través de la perspectiva de la filosofía afirmativa dionisiaca, que adopta la supresión de toda antítesis que oponga unas acciones objeto de condena a otras merecedoras de encomio.

Por último, dado que la transvaloración ha de promover una actitud afirmativa superadora de actitudes nihilistas, capaz de decir *sí* a la realidad de un mundo caótico, desconcertante, refractario a complacer los deseos albergados en la interioridad humana, es posible establecer una ecuación que considere equivalentes las actitudes promovidas por la nueva moral y una actitud trágico-dionisiaca, capaz de expandir una bendición incondicional al conjunto de elementos configuradores de la identidad humana y al mismo tiempo de realidades compositivas del mundo.

Anticipando contenidos y elementos que quedarán desarrollados con profundidad a lo largo del trabajo, será preciso abordar previamente ciertas cuestiones cuya consideración permite comprender mejor la cuestión que la investigación plantea.

En general es preciso tener presente que desde la consideración propia de la reflexión de Nietzsche en la especulación que a lo largo del tiempo la filosofía ha realizado en torno a las grandes cuestiones morales ha estado ausente precisamente el problema de la moral misma, o mejor dicho, ha faltado el considerar a la moral misma como problema. La empresa intelectual denominada fundamentación de la moral (*Begründung der Moral*) ha consistido predominantemente en trazar un círculo concéntrico en torno a la esfera incuestionada de principios tradicionales de la moral, sin acometer la iniciativa de configurar un dominio temático excéntrico, que cuestione el carácter incommovible de los principios establecidos por la moral que ha dominado históricamente. Lejos de representar un problema para la

tradición, la moral ha hecho las veces de un espacio de reposo alejado de las controversias, las diatribas y las discordias, como un cuerpo de doctrinas y convicciones que ha permanecido necesariamente al margen del resto de asuntos que debían de ser objeto de cuestionamiento por parte del saber filosófico. Acometer una *prospección* del terreno en el que se asientan las convicciones morales parecía revestir un grado de peligrosidad altamente desaconsejable, que no permitía augurar consecuencias especialmente beneficiosas para el porvenir de la humanidad. Es en este sentido como se pone de manifiesto el hecho de que la filosofía de Nietzsche ha de ser conceptualizada como la empresa encaminada a considerar a la moral como problema.

Por otra parte, la reflexión que asume el dominio tradicional de la moral como un problema que debe someterse a un cuestionamiento crítico no se presenta tan solo como una actividad que debe desplegarse exclusivamente en el plano teórico, dado que forzosamente debe ser comprendida como una superación que rebasa dicho dominio e ingresa en la dimensión práctica, transformadora, promotora y favorecedora de otras condiciones de vida. La superación teórica de la moral tradicional debe arribar al mismo tiempo al asentamiento y establecimiento de una moral ulterior, que habrá de ser considerada como superior desde el punto de vista específico que se establece tras la superación en el campo de las ideas de la moral que ha extendido su *imperio* a lo largo del devenir diacrónico de los siglos.

Conforme a la indicación establecida previamente, la primera parte considera los prolegómenos teóricos y especulativos que configuran los elementos que reciben la denominación en la obra nietzscheana de *ciencia de la moral*, término que aparece recurrentemente en los textos nietzscheanos, y que constituye una suerte de elemento catalizador que aglutina la profusión temática del pensar de Nietzsche durante ciertos periodos de su producción filosófica. Propiamente, los grandes hitos filosóficos y especulativos a través de los cuales la filosofía de Nietzsche se vuelve reconocible e identificable son considerados en su inextricable conexión con el problema fundamental de la moral, como elementos que coadyuvan de manera sinérgica en el impulso que permite que la *ciencia de la moral* camine hacia la obtención de aquellas soluciones que finiquitarán definitivamente *el problema* de la moral tradicional.

Como una consecuencia necesaria de la evolución del pensamiento crítico en torno al problema fundamental de la moral aparece la noción de transvaloración, de cuyo análisis se ocupa la tercera parte del trabajo

Justamente en el vértice en el que concurren los planos especulativo y práctico se instala el concepto de transvaloración, en cuanto que el planteamiento nietzscheano en torno al fenómeno de la moral no pretende desenvolverse solamente en el plano teórico, y entre sus propósitos e intencionalidades prioritarias figura la determinación de ofrecer una praxis

transformadora en profundidad de la cultura, que debe ser concebida como terapia aplicada a la humanidad presente, cuya condición esencial se muestra como indiscernible del fenómeno del nihilismo, que ciertamente transita de manera íntegra la historia de la civilización occidental.

De manera conveniente se habrá de partir del tratamiento que ciertos autores decisivos han elaborado en torno al sentido del término transvaloración, para acabar reparando en el hecho de que todos los planteamientos confluyen de manera necesaria en la constatación de que el enclave al que tiene que dirigirse la praxis terapéutica transformadora es el cuerpo. El filósofo deberá iniciar un proceso de transformación, al término del cual devenga un dietista, un fisiólogo, un médico. El cuerpo debe ser entendido como complexión de fuerzas instintivas contrapuestas y en ocasiones contradictorias, susceptibles sin embargo de encontrar equilibrio y armonía; al objetivo de obtener dichos estados habrá de aplicarse el experimento de la transvaloración. La suerte y el destino que pende sobre la humanidad habrán de decidirse en el acierto a la hora de elegir el punto de arranque de la cultura, que no puede ser otro distinto que el cuerpo.

El cuerpo alberga en su seno una cantidad enorme de fuerzas e impulsos contradictorios entre sí que pugnan en direcciones opuestas, dado que anhelan y persiguen fuentes de satisfacciones incompatibles. La cultura establece una precisa organización de los instintos, adoptando un *centro de gravedad* que haga las veces de eje vertebrador a partir del cual poder establecer determinadas síntesis. Si los cimientos de la cultura descansan en el miedo, la venganza y la negación, forzosamente establecerá una determinada manera de regular la síntesis de los instintos basada en la condena y la repulsa de una parte de las fuerzas e impulsos que subyacen a los mismos.

La capacidad y la destreza para armonizar elementos que aparentemente revisten naturaleza contradictoria es el indicador más elocuente concebible que muestra la conquista de grandeza por parte del hombre. La tensión de elementos vivenciados como opuestos e incompatibles por parte del hombre común conduce inapelablemente a su propia perdición, y al hecho de que se malogren indefectiblemente aquellas condiciones que propiciarían el advenimiento del espécimen humano exponente de un rango superior. En definitiva, *la maldad* y *la bondad* deben de ser desarrolladas por igual en el seno del individuo, justamente hasta el punto en el cual los contenidos significativos que entran dentro de la definición correspondiente de cada uno de los dos términos prescriban definitivamente.

Conforme a la propuesta defendida por la presente investigación, la incapacidad de hallar armonía entre fuerzas instintivas contradictorias, como consecuencia de tratarse de una humanidad adscrita a unas condiciones de existencia sujetas a la determinación inexorable del nihilismo, tiene como consecuencia la creencia en una antítesis originaria de valores, revestida de

la consistencia que brinda una cobertura metafísica, y proyectada hipostáticamente en una presunta dimensión trascendente.

Ciertos hábitos metafísicos asentados durante siglos establecieron necesariamente un origen privilegiado a ciertos elementos que eran considerados como portadores de manera eminente de valor, en tanto que sus elementos antitéticos debían emparentarse forzosamente con todo aquello que no era merecedor de estima, tal como la fugacidad, la contingencia o el propio devenir.

La referencia ideal de naturaleza metafísico moral constituida por la antítesis necesaria de valores (*Gegensätze der Werthe*) ha instado a las voluntades de los individuos a realizar un esfuerzo ascético, de cara a erradicar en su seno la fuerza de ciertas tendencias, y a asimilar como procedimiento que permite la organización de los instintos la negación, el exterminio, la *amputación*. Pese a esto, tras el desahucio de los trasmundos, con la caída de todas las fantasmagorías metafísicas que hasta el presente han marcado el paso del hombre sobre la tierra, bien pudiera ocurrir que no fuera posible, a partir de este momento, nada más que reconocer a la *voluntad de poder* como único principio que justifique toda posición de valores. Todo procede de ella y todo es dispuesto por ella cómo mecanismo útil para hacerse con más poder. De esta forma, todo valor habrá de estar emparentado necesariamente con aquel otro que la tradición de siglos conceptualizó como su valor antitético, hasta el punto de que su realidad llega a fundirse en su carácter utilitario al servicio de la misma voluntad de poder. La vida como voluntad de poder valora y dispone de los valores como recursos útiles a merced de su propio dominio.

La posibilidad de realizar el experimento de transvaloración dependerá insoslayablemente de que aquellos filósofos que se atisban en el porvenir tengan la destreza de promover valoraciones que en el momento presente pueden ser caracterizadas como contrapuestas, invirtiendo el sentido que la metafísica imprimió al carácter antitético de los valores.

Los filósofos del futuro tendrán encomendada la capital tarea consistente en la creación de valores. Ahora bien, conforme al planteamiento defendido en la investigación, su creación no podrá consistir en una suerte de creación de la nada, como si su acción suplantase la acción creadora atribuida secularmente al ser supremo. Necesariamente la transvaloración habrá de implicar una modificación absoluta con respecto al elemento del que proceden los valores, de tal forma que el significado de la expresión *crear* (*schaffen*) no puede corresponderse a una producción absolutamente inédita, a partir de la nada, de unos valores que vengan a reemplazar a aquellos que han quedado prescritos en la cultura occidental. Parecería de esa manera que la acción creadora humana viene a reemplazar a la acción creadora divina, lo cual evidencia que el objetivo prioritario de la transvaloración, la sustitución rotunda del elemento del que proceden los valores, no ha llegado a

culminarse. La posición de valores resultado de la creación humana parece seguir mentando la realidad de unos disvalores contrapuestos que se corresponderían con el reverso de aquello en lo que consisten los valores, con lo cual se produciría una persistencia de las antiguas antítesis, provocando el fracaso del experimento cultural de la transvaloración, dado que ésta ha de propiciar una reconciliación absoluta de fuerzas e impulsos considerados contradictorios por la tradición, que habrá de reflejarse en una posición de valores que expanda una bendición universal sobre toda pasión humana.

La creación sólo lo sería en el plano meramente nominal, para terminar representando al término final del proceso una mera inversión, que permuta simplemente unos valores por otros. La expresión crear (*schaffen*) alude a un especial acto de conocer (*kennen*), o más precisamente a una acción de reconocer (*erkennen*) la originaria homogeneidad que existe entre todo aquello que figuró en lo más alto de la jerarquía de valores superiores, cuyo fomento fue requerido insistentemente por la moral tradicional, y los otros elementos que integraban los puestos más bajos, y que constituían los necesarios disvalores, que fueron objeto persistente de difamación a través de las imprecaciones y exhortaciones emitidas a través de los portavoces de las concepciones tradicionales de la moral. Propiamente no es preciso crear nada, sino realizar más bien un ejercicio de reconocimiento universal que confraternice todo aquello que permaneció tradicionalmente en posiciones esencialmente opuestas. Tras ese acto especial de conocimiento se establecerá una justicia particular, que proviene de la posición eminente que el hombre ha adquirido tras alcanzar un grado superior de autoconciencia crítica. Todo habrá de ser dispuesto tal y como digan los auténticos filósofos del futuro, aquellos que han procedido a reconocer que su voluntad de verdad no era otra cosa que su voluntad de poder, de dominar, de afianzar el dominio.

El reconocimiento de la prístina homogeneidad existente en el seno del espectro posible de acciones humanas, y que pueden ser objeto de valoración, es el núcleo fundamental a partir del cual constituir un nuevo proceso de posición de valores. Toda antítesis debe quedar prescrita y proscrita. De esta forma, la cuarta parte del trabajo se detiene en una consideración de los elementos componentes de la nueva valoración, que vendrían a sustituir a los preceptos caducos y extintos de la antigua valoración. De esta forma, la noción de transvaloración instituye una orientación decisiva a la crítica fundamental nietzscheana a la moral, dado que permite realizar el ensayo de proponer aquellos contenidos que la presunta moral superior habrá de propugnar, en función de establecer el criterio de la supresión de las antítesis de valores fruto de una armonización de las tendencias instintivas en el cuerpo, como consecuencia del despliegue y ejercicio de la técnica sublimadora que posibilita el trasvase permanente de

energía entre los impulsos y tendencias instintivas del cuerpo.

Ciertamente, de acuerdo con el enfoque defendido en el presente trabajo, el paso decisivo que propicia el advenimiento de una nueva valoración no puede concebirse como una labor de ilustración y formación de naturaleza intelectual, a través del cual los individuos realicen un ejercicio racional que facilite el remplazo de una moral por otra. Las valoraciones se hallan encarnadas en los juicios de valor que se inscriben y se extienden en el cuerpo, y ese proceso de inscripción somática se realiza mediante unas determinadas condiciones de existencia que se asientan en un sustrato de creencias infraconscientes. Las exhortaciones doctrinales se quedan simplemente en *la piel*, en la superficie, pero no son capaces de alcanzar la hondura donde radican las persuasiones profundas de naturaleza moral de los sujetos. El experimento de la transvaloración no pretende convencer a los individuos a través del despliegue expositivo de las conveniencias de adoptar una nueva valoración, sino que se dirige al cuerpo como enclave crucial donde verdaderamente radica la moral personal.

Aceptando la condición insoslayable del hecho anteriormente expuesto, sin embargo la investigación ensaya la posibilidad de proponer una presentación de los planteamientos y estimaciones fundamentales que habrán de sostener la nueva valoración, que vendrán a reemplazar a la valoración propia de la moral tradicional. Dicho objetivo se alcanza examinando los contenidos y nociones propias que componen el acervo doctrinal de la anterior valoración, realizando una revisión de los mismos desde el punto de vista de la filosofía dionisiaco-afirmativa, que sitúa a la voluntad de poder como principio esencial, y que adopta el punto de vista de la supresión de las antítesis de valores como hilo conductor del análisis, en cuanto elemento que fundamenta la posición de valores en la que habrá de consistir la nueva valoración.

A lo largo de la obra nietzscheana se produce una revisión de una serie de conceptos fundamentales de la moral, que pretende derribar los venerables baluartes donde dicha moral se aposentaba. El sentido de dicha revisión se transforma notablemente tras el planteamiento de la noción de transvaloración entendida como terapia cultural, en cuanto que la crítica expuesta no pretende quedarse de manera exclusiva en el plano de la impugnación especulativa, sino que es concebida con el objetivo de conseguir una transformación práctica de la cultura promovida por todos aquellos que sean los participantes del experimento de la transvaloración.

Para la elaboración de los contenidos expositivos ha sido de especial importancia el recurso complementario al pensamiento de ciertos autores decisivos, particularmente Schopenhauer, cuya mención aparecerá a colación de ciertas cuestiones centrales y determinantes en el curso de la exposición temática de los asuntos a tratar. De igual forma, la mención al pensamiento kantiano aparecerá de manera constante en el desarrollo del trabajo,

fundamentalmente en aquellos aspectos en los cuales el propio Nietzsche aclara su posición sobre ciertas cuestiones esenciales partiendo de la consideración que el planteamiento moral kantiano ha establecido al respecto.

Como exponente paradigmático del pensamiento de un autor imbuido de las persuasiones morales fruto de la mixtura de la tradición cristiana con elementos de índole moral de procedencia precristiana aparecerá también en ciertas ocasiones la mención a la obra de Agustín de Hipona, especialmente en aspectos relativos a los contenidos que se corresponden al capítulo titulado *Elementos de la nueva valoración*.

También en una sección de ese mismo capítulo aparecerá una mención al planteamiento de la filosofía de los valores que dentro de la axiología fenomenológica va a proponer Max Scheler, constituyendo una elaboración en torno a la realidad de los valores que se plantea en absoluta contraposición especulativa al proceder genealógico que pretende averiguar el genuino origen que es preciso atribuir a los mismos. En esa misma sección, precisamente a colación del tema relativo a la genealogía, y con la pretensión de esclarecer debidamente dicho concepto, la obra de Foucault se revela como una referencia crucial a la que deberá recurrir el desarrollo expositivo de los contenidos del capítulo.

A la hora de indicar un elemento crucial que se encuentra presente desde el inicio del proceso que ha conducido a la precisión y definición de la temática fundamental que aborda la presente investigación es necesario hacer mención explícita a la tematización freudiana del mundo pulsional en el seno del individuo. La zona de intersección temática que se puede reconocer entre los planteamientos freudianos y nietzscheanos en lo que atañe a cuestiones esenciales tales como el inconsciente o el instinto ha constituido un fundamento especulativo de naturaleza antropológica que ha espoleado incesantemente el discurrir tanto de la reflexión que ha definido el tema concreto del estudio como el mismo proceso de elaboración de los contenidos integrantes del mismo. A la hora de citar una herramienta crucial que permite transitar por *los puentes tendidos* entre el pensamiento de los dos autores es preciso hacer mención a la obra de Paul Laurent Assoun.

Por otra parte, es necesario atribuir una importancia capital para el desarrollo de los contenidos que se corresponden fundamentalmente con el capítulo denominado *La transvaloración se dice de muchas maneras* a la lectura y estudio de la obra de Heidegger, Deleuze, Fink y Sánchez Meca, si bien es cierto que su presencia e influencia se puede reconocer de manera transversal en el conjunto de contenidos integrantes del trabajo.

Representa una tarea casi inabordable la precisión de todos los elementos culturales que han coadyuvado a la hora de impulsar el avance progresivo de las reflexiones que han conducido a la elaboración del presente estudio.

La temática fundamental que aquí se desarrolla ha constituido un elemento

que ha actuado como un agente catalizador con el poder de realizar síntesis entre elementos aparentemente heteróclitos procedentes de la literatura, el arte, evidentemente la filosofía, e incluso la ciencia.

En definitiva, las conclusiones a las que arriba la presente investigación quizás puedan hacer la veces de una cierta y particular *atalaya*, desde la que divisar y hacer balance de la decisiva crítica nietzscheana al *valor de la moral*, que nos sitúa en la característica coyuntura en la que nos hallamos en cuanto habitantes de un época postmetafísica, que se encuentra en posible tránsito de alcanzar el acceso definitivo a la condición postnihilista, la cual ofrecería las chances decisivas que permitirían la configuración de un nuevo futuro para la condición humana.

Para la elaboración de este trabajo se ha utilizado la edición de las *Nietzsche Werke* de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, y las traducciones que existen en lengua española de las obras de Nietzsche, tanto de Andrés Sánchez Pascual como las de la edición de la editorial Tecnos dirigida por Diego Sánchez Meca. Las citas que aparecen a lo largo del trabajo se corresponden con dichas traducciones.

Las citas correspondientes a la obra de Deleuze y Assoun han sido traducidas directamente de la obra original en lengua francesa.

5. Establecimiento de la ciencia de la moral

5.1. Introducción

Esta segunda parte se detiene a considerar los contenidos propios de la denominada por Nietzsche *ciencia de la moral*, de la cual habrá de germinar posteriormente la noción decisiva de transvaloración como una consecuencia necesaria de la debida *fermentación* y maduración de los elementos constitutivos de dicha ciencia.

El desbroce de contenidos comienza considerando aquella referencia crucial, que permite hacer comprensible la importancia capital que la preocupación en torno a la moral adquiere en el desarrollo de la filosofía nietzscheana, representada por el pensamiento de Schopenhauer, dado que su filosofía encarna una concepción metafísica que afirma que la clave a través de la cual podemos acceder a una debida intelección de lo que el mundo sea reviste un incuestionable significado moral. Por otra parte, concretamente en el hecho de que ante la pretensión de identificar con precisión el fundamento de la moral Schopenhauer recurra a la tradición, que queda debidamente insertada en su metafísica de la voluntad, a través del crédito renovado al recurrente principio de la compasión, se pone de manifiesto el crucial punto de inflexión que habrá de distanciar decisivamente las concepciones morales de uno y otro autor. Siendo así, la primera sección de esta segunda parte se inicia con una consideración de la filosofía moral de Schopenhauer, como antecedente propiciatorio de los puntos de vista que en torno al fenómeno de la moral desarrollará posteriormente Nietzsche, los cuales adquieren mayor comprensibilidad y sentido si se contrastan comparativamente con los presupuestos propios de la metafísica de la voluntad de Schopenhauer. Para entender adecuadamente la conclusión de índole moral a la que llega el planteamiento de Schopenhauer, es preciso considerar la exposición de su pensamiento que tematiza la realidad del mundo como *voluntad y representación*, procediendo a una breve exposición de las consideraciones que anteceden a la declaración posterior que afirma la neta y originaria identidad moral del mundo.

Estableciendo una visión comparativa que considere el planteamiento de Schopenhauer desde la posición que determina la concepción general nietzscheana en torno a la moral, podría afirmarse que la ambición que albergan las pretensiones nietzscheanas relativas a dicho dominio parecen sobrepasar en su radicalidad a las aspiraciones planteadas en el pensamiento de Schopenhauer, dado que en Nietzsche se trataría de desarrollar una nueva *ciencia de la moral*, concebida como una reflexión crítica inédita en la historia, y encaminada a desentrañar el auténtico sentido de los valores morales. De esta forma, el segundo foco de atención de esta parte consiste en la exposición de los contenidos temáticos fundamentales que pueden ser

considerados como los prolegómenos a partir de los cuales podría construirse la anhelada ciencia de la moral.

Puede afirmarse, por tanto, que inicialmente aquello que favorecería la realización y el establecimiento de dicha ciencia habría de ser la instalación de un ámbito de reflexión que merezca el apelativo de *außermoralisch*, porque se establece *fuera de y más allá de* los juicios de la moral tradicional, que se alojan en la interioridad más profunda del propio ser de todos aquellos que se aprestan a investigar el fenómeno de la moral.

Para poder captar la identificación precisa de los contenidos a los que se corresponde la propuesta nietzscheana de una *transustanciación* absoluta del dominio de la moral es preciso partir de las siguientes afirmaciones: « Mi tentativa de comprender los juicios morales como síntomas y lenguajes de signos en los que se delatan procesos de florecimiento o fracaso fisiológico, así como la conciencia de las condiciones de conservación y crecimiento».² « El punto de vista del “valor” es el punto de vista de las condiciones de conservación y de aumento con respecto a formaciones complejas de relativa duración en el seno del devenir ».³

A partir de los enunciados expresados en sendas proposiciones podemos colegir que en el núcleo preciso de la realidad de la moral es necesario inscribir el fenómeno de la valoración, a través de la cual se consagra una determinada perspectiva que posibilita la conservación de aquellos que valoran. De esta forma, los valores no gravitan henchidos de entidad superlativa al margen del discurrir diacrónico de los avatares de la historia humana, sino que son estandartes provisionales que, ofrecidos como referencias a los que debe acogerse la consideración de los hombres, crean el conjunto de condiciones de existencia que hacen posible la conservación y el crecimiento de un determinado tipo de vida.

La anterior definición transforma la totalidad del universo humano en contenidos que tienen vinculación con la moral, produciéndose una significativa transferencia de sentido que convierte a la cultura en producto de una determinada valoración, en la que se consagran unas definidas condiciones de existencia que propician la subsistencia de un concreto género de vida. El auténtico *αρχή* primigenio a partir del cual se genera un determinado universo habitable para el hombre, en el que se garantizan las condiciones que permiten su predominio, su subsistencia y su desarrollo, reviste un neto significado moral, desde la renovación integral que de la definición de lo que es la moral parte la reflexión de Nietzsche. A la moral le corresponde en la filosofía de Nietzsche el rango de *prima philosophia*, en vez de a la ontología.

Sin embargo, la *axiologización* de la metafísica por parte de Nietzsche puede interpretarse de manera diferente, dependiendo de si el elemento que

² FP IV, 2 [165]

³ FP IV, 11[73]

es designado como primordial y originario es o bien la moral, o bien la metafísica.⁴

Prosiguiendo con el análisis de las consideraciones sobre las que habrá de construirse la nueva ciencia de la moral, es preciso tener especialmente presente el hecho de que la moral habrá de ser superada por la propia moral, en el sentido de que el ocaso de la moral tradicional habrá de culminar como resultado de la promoción ejercida por una moral inédita, que se corresponde con el ámbito *außermoralisch* mentado anteriormente.

La caracterización precisa de estas dos morales se produce en el momento en el que la reflexión tiene en consideración el fenómeno de la decadencia, elemento que permite diferenciar las dos actitudes primordiales que sientan las bases de los dos tipos esenciales de moral. Existirá una moral que defiende los instintos sanos de la tendencia creciente a decaer, mientras que existirá otra moral contrapuesta que adopta una actitud divergente con respecto a la decadencia, en cuanto que le sirve de justificación, propiciando de esta manera su avance incesante. El engarce necesario de la decadencia en el discurrir de la historia es el resultado de una determinada valoración, que establece las condiciones de vida favorables para el mantenimiento en el tiempo de las actitudes claramente representativas de la disposición decadente. La valoración decisiva a través de la cual los instintos de decadencia han prevalecido, y se han adueñado del designio determinante que ha decidido la suerte de la historia de la humanidad, ha requerido el establecimiento de la creencia en contraposiciones irreductibles de naturaleza moral que han de plasmarse en una jerarquía de valores que establece una relación antitética entre ellos.

En la consideración de todo aquel que desee promover los fundamentos para el asentamiento de una nueva ciencia de la moral, habrá de mostrarse como un elemento de naturaleza incuestionable el hecho de que el

⁴ La segunda opción podría tratarse de la concepción de Heidegger, según la cual el último y decisivo capítulo del discurrir de la metafísica se corresponde con el pensamiento de Nietzsche. Se trata de la última posibilidad, que representa la clausura definitiva del discurrir del pensamiento metafísico al cabo del tiempo. La interpretación nietzscheana del ser como valor ya está prefigurada por la propia metafísica. Propiamente, lejos de representar su pensamiento una propuesta heteróclita con respecto a la tradición anterior, y lejos también de suponer la aniquilación absoluta de la trayectoria histórica que abarca el periodo metafísico del pensamiento, su posición se instala coherentemente en el despliegue del conjunto de posibilidades a las que necesariamente tiende la reflexión metafísica.

Desde el punto de vista que ofrece la primera opción, ha de establecerse primeramente la definición ofrecida en torno al significado de aquello que es la moral, que la caracteriza como el conjunto de valoraciones procedente de una determinada manifestación de vida. Siendo así, la labor crítica precisa para proceder a la captación del auténtico sentido del conjunto temático de nociones y conceptos metafísicos habrá de ser la consideración de que dichos contenidos dan la palabra al deseo elemental humano de persistir en la existencia a través de un mundo de valores, cuyo significado primordial rebasa el dominio canónico establecido para las cuestiones claramente identificables como morales, para pasar a extenderse a todo el conjunto de creaciones culturales. Siendo así, la metafísica debe ser entendida como una valoración, al contrario de la opción anterior, que consideraba que el pensamiento en torno al valor se situaba en el marco de posibilidades en las que la metafísica debía trazar su despliegue histórico.

establecimiento de una determinada antítesis de valores es fruto del deseo de instaurar, a través de una determinada valoración, unas condiciones de existencia que garanticen el mantenimiento de un determinado tipo de vida, que se caracteriza por favorecer la propagación de las actitudes decadentes. Será preciso más bien reconocer el hecho de que existe una incuestionable homogeneidad en el seno de todas las acciones susceptibles de recibir evaluaciones morales. La moral ha encontrado a lo largo de la historia una elocuente manifestación en el esfuerzo encaminado a producir una *determinadamejora* (*Verbesserung*) de la condición humana. El término mejoramiento engloba a su vez otros dos diferentes que son doma (*Zähmung*) y cría (*Züchtung*). Por un lado, existe la pretensión de aplacar con contundencia aquellos elementos que puedan, a ojos de la moral, revestir una suerte de peligrosidad, al mismo tiempo que se procura la perpetuación y propagación de una determinada especie. El mejoramiento anteriormente mentado se ha producido a través de la inoculación en el fuero de la interioridad, mediante unas secuencias culturalmente pautadas, de unas sensaciones de culpa y vergüenza asociadas a la presencia de ciertos impulsos pulsionales; dichas sensaciones acabarán plasmándose necesariamente en determinados juicios de valor, incrustados en la más profunda y honda interioridad, incorporados y fundidos a la propia carne, adquiriendo una dimensión neurológica y refleja. Propiamente, el fuero interior aludido no hace mención a la conciencia reflexiva, en cuanto que la manera de proceder pautada culturalmente no logra la incorporación de los juicios de valor a través de mensajes y exhortaciones dirigidos al intelecto, sino que busca su fijación y encarnación en el cuerpo, el cual no sólo ha de responder a las leyes propias de su fisiología, sino que es el resultado de todas las influencias ejercidas sobre él por los agentes culturales, que lo modelan o lo *intoxican*.

El triunfo de la moral ha requerido la utilización de medios que deben ser claramente reconocidos como inmorales; ahora bien, la utilización del término *unmoralisch* para calificar el tipo de medios de los que ha hecho uso la moral para su establecimiento e imposición histórica parece hacerse en nombre precisamente de los principios de aquella moral que es objeto de cuestionamiento; si la moralidad no es nada más que un ardid que utiliza la inmoralidad, que es el elemento que originariamente prepondera en el mundo, y al cual la ciencia de la moral debe hacer justicia, no resulta comprensible la recusación por parte de Nietzsche de la moral. El término inmoral aplicado a la designación de los medios utilizados por la moral para imponerse no es comprensible al margen necesariamente de la expresión opuesta y de la que adquiere plenamente su significatividad: la propia moral. Pese a considerar la conveniencia de instalar un espacio de reflexión *außermoralisch* los términos utilizados se muestran incapaces de desprenderse del significado que la tradición les ha otorgado, con lo cual se

muestra evidente el hecho de que el uso del adjetivo *unmoralisch* ha de entenderse como dotado de un sentido traslaticio, ya que su significado no puede corresponderse íntegramente con el establecido por la tradición.

Uno de los objetivos del pensamiento de Nietzsche parece ser la prescripción definitiva de la encrucijada moral/inmoral, pero la identificación de la originaria inmoralidad del mundo parece permanecer aún rehén de los preceptos que dimanen de la moral tradicional, de sus antagonismos axiológicos y sus antítesis de valores.

Otro indicador que pone de manifiesto la persistencia de la moral de decadencia viene constituido por los planteamientos eudemonistas, en los cuales se alimenta constantemente aquella esperanza que consiste en una expectativa ante el advenimiento de un estado de desarrollo ulterior del mundo y de la vida, en el cual se produzca una compensación de los elementos que provocan dolor, tales como la muerte o la enfermedad.

Todos aquellos que han participado en algún grado de un planteamiento moral eudemonista consideran que la última palabra no la pueden tener ni la muerte ni la destrucción; es preciso albergar constantemente la esperanza en una intervención extraordinaria de algún elemento dispuesto a salvar o remediar la actual situación del hombre, como si se tratara de la aparición en escena del *deus ex machina* que resuelve las aporías vitales que acongojan a la condición humana. Toda esta doctrina puede considerarse un conjunto de ideas difamatorias en torno al mundo, una oposición frontal a la actitud propia del pesimismo trágico, que festeja la vida a partir de la consideración de los elementos que la componen, sin escamotear ninguno de ellos. La suplantación histórica de la moral de decadencia por la otra moral, que se sustenta en el fortalecimiento de aquellos instintos poderosos capaces de neutralizar el influjo de la vida decadente, aportará el asentamiento de una actitud trágica que asume un temple de ánimo recio capaz de amar la vida en su totalidad, suprimiendo todo resquicio que pretenda alimentar una actitud esperanzada, que se corresponde en realidad con una pretensión de corregir la vida, dado que ésta sería intrínsecamente injusta y presumiblemente culpable.

Este proceso de superación de la moral se corresponde con tres etapas diferentes. En primer lugar, el periodo premoral de la humanidad consideró que el valor moral de un acto provenía exclusivamente de las consecuencias que acarreaba; el periodo moral que viene a sustituir al precedente estima que la procedencia de la acción es aquello que nos aporta la información en torno a su valor moral. La superación definitiva de la influencia y el dominio del periodo moral habrá de sobrevenir cuando la humanidad ingrese en el periodo que recibe la denominación de *más allá de la moral* (*außermoralisch*), en el cual la evaluación moral de una acción no habrá de considerar el juicio que merece el conjunto de motivaciones de naturaleza claramente identificables como conscientes, sino que habrá de

centrar el examen en todos aquellos elementos absolutamente determinantes y que se encuentran en el subsuelo de la reflexión, en la *recámara* de la conciencia.

El acaecimiento del tercer estadio de evolución, que señala el proceso de autosuperación de la moral tradicional por la exigencia de una superior moralidad, que coadyuve en la promoción de formas supremas de vida, habrá de promover una apreciación diferente de los elementos pasionales en el seno del individuo y una inédita pericia que facilite el aprovechamiento debido de todo su potencial benefactor. Es posible un hermanamiento del mundo pasional con aquellas fuerzas rectoras de la personalidad, resolviendo de esta manera la contienda íntima que conducía inevitablemente al individuo a una consideración condenatoria de una parte crucial de sí mismo. La moral superior habrá de propiciar una confraternización definitiva entre *la carne y el espíritu*.

Si bien la tradición ha cifrado el progreso moral en la promoción de aquella figura que puede quedar debidamente conceptualizada con la expresión *hombre bueno*, el cual manifiesta una dolencia crónica que se corresponde con una disposición hemipléjica de sus virtudes, dado que una parte del total de sus acciones posibles es objeto de condena y censura, el establecimiento de la nueva moral promoverá la autonomía personal a la hora de gestionar la activación, el dominio y la maestría en el conjunto de las acciones objeto de la operatividad humana. El individuo soberano habrá de ser el artífice de su propia capacidad de actuar o de postergar la realización de ciertas acciones, sin proceder a ninguna condena ascética encaminada a la erradicación absoluta. El autodomínio del nuevo hombre moral habrá de partir de un ascetismo superior, que hace frente a la gestión de las ocasiones en las que ciertos elementos tienen que ser estimulados o inhibidos, sin que sea preciso la extirpación y la *castración* de ningún ingrediente que forme parte del espectro posible de las pasiones humanas.

La promoción secular del hombre bueno emprendida por la moral tradicional ha internalizado la máxima evangélica que *propone ser bueno como el padre celestial es bueno*. La noción del hombre bueno encuentra su refrendo en la existencia de Dios, figura que se corresponde con una entelequia que desaprueba permanentemente las acciones en las cuales el hombre secunda la incitación dirigida por las fuerzas elementales de la vida a seguir la dirección trazada por ciertos instintos.

De esta forma, esta primera parte se detiene a considerar la decisiva y fundamental repercusión que para la ciencia de la moral tiene el acontecimiento crucial de la muerte de Dios; dicho acaecimiento puede explicarse como una consecuencia de la aplicación de la exigencia de veracidad procedente de la moral cristiano-platónica. Dios es víctima de la moral que la creencia en él ha promovido en el transcurso del tiempo. Por otra parte, la crítica al cristianismo como compendio dogmático que lastra el

advenimiento de nuevas condiciones de existencia ha de quedar permanentemente incompleta si no se acomete la acción dirigida a la crítica del cristianismo como moral. No es admisible el mantenimiento del crédito concedido a los preceptos morales cristianos por parte de todos aquellos que han dejado de creer en la existencia de Dios; los principios defendidos por dicha moral afirman tener una procedencia trascendente, con lo cual queda invalidada una pretensión de afianzar una perspectiva moral asentada en el ámbito de la inmanencia.

Los juicios de la moral religiosa inscritos en el recinto del cuerpo no se pueden arrancar tan sólo con el decreto de la muerte de Dios, por más que dicha muerte resuene en la interioridad y su eco alcance los reductos más profundos de la consideración intelectual del mundo y de la vida. Es preciso proceder a un cambio de valoración, que reemplace unas condiciones de existencia por otras, que se incardine en la corporalidad generando un conjunto de juicios de valor fruto de una gestión diferente de la fuerza de los impulsos pulsionales.

De esta forma, la ciencia de la moral, que progresivamente va prefigurando en su seno el concepto de transvaloración, como elemento que necesariamente habrá de culminar de manera efectiva los contenidos gestados en dicha ciencia, considerará dicho cambio de valoración como el elemento decisivo que puede permitir la erradicación de los juicios de la moral religiosa, que persisten en el cuerpo, a pesar de la toma de conciencia intelectual del carácter decisivo que posee el evento de la muerte de Dios.

El cristianismo es inseparable de sus preceptos morales, pero desde la perspectiva particular del pensamiento nietzscheano, es el cristianismo en su totalidad el que puede ser entendido como una valoración primordial, estando de esta forma al servicio de la moral, dado que no consiste en otra cosa más que en el medio a través del cual persiste y prospera un tipo de humanidad. En el punto de encuentro entre la noción tradicional de moral y la concepción propia de Nietzsche se produce una reduplicación del propio término moral, en cuanto que el cristianismo es un fenómeno moral por partida doble. Es poseedor de una moral que representa los preceptos básicos de la moral tradicional, resultado de combinar la doctrina cristiana con elementos platónicos precedentes, y al mismo tiempo puede ser considerado en su totalidad como un fenómeno moral, en tanto que desde el punto de vista particular de Nietzsche debe ser entendido como una valoración a través de la cual se mantiene un determinado género de vida.

La ciencia de la moral debe considerar a continuación una crítica en profundidad de la actividad propia de la filosofía, crítica que se plantea en la siguiente sección de esta segunda parte. El terreno en el que germina *la planta* de la filosofía es siempre y necesariamente un elemento moral, dado que para esclarecer el sentido de las afirmaciones metafísicas es preciso remontarse a la fuente de dónde proceden, que siempre ha de manifestarse de

naturaleza moral. La actividad reflexiva consciente, que es aquella que toma la palabra en la elaboración de la especulación filosófica, es una labor promovida por unos resortes, inapreciables a primera vista, que poseen naturaleza pulsional, de tal forma que son el reflejo de procesos fisiológicos que hasta el momento han permanecido sin identificar ni precisar.

La entronización de la idea del Bien, la disposición del orden moral del mundo, o el establecimiento de un sentido que dota de significado objetivo a la existencia pueden ser entendidos como indicadores que informan de los estados valetudinarios que subyacen tras la identidad de aquellos que han dedicado su vida a la metafísica.

Esta segunda parte concluye con un análisis de tres nociones nucleares en el conjunto de la filosofía de Nietzsche, pero que son consideradas en su inextricable conexión con los presupuestos teóricos a través de los cuales la nueva ciencia de la moral puede abrirse camino. Los tres conceptos objeto de estudio son *voluntad de poder*, *superhombre* y *eterno retorno*.

Con respecto al primer concepto, es preciso tener en cuenta que la ciencia de la moral ha de acabar concluyendo que las valoraciones poseen un primer principio generador que recibe la denominación de voluntad de poder. La historia de la moral puede ser perfectamente entendida como la manifestación de una determinada voluntad de poder, mediante la cual los oprimidos, los esclavos, los dotados de una naturaleza débil o los enfermos han establecido valores favorables para su supervivencia, valores beneficiosos para la específica manifestación de vida que ellos representan. Ciertamente, la efectiva realidad dual de la moral pone de manifiesto la también dual identidad de la voluntad de poder, ya que la propia historia de la moral representa la expresión de la pugna entre dos manifestaciones dispares, aunque es preciso reconocer que la postulación de la voluntad de poder afirmativa se sitúa en el orden prácticamente hipotético, ya que en realidad conocemos la existencia de la voluntad de poder como principio generador de las valoraciones a partir de su manifestación en las fórmulas menos logradas de vida, prototipo de actitudes propias del nihilismo.

Con respecto al concepto de superhombre, la *moral de la costumbre* es el término que recibe aquel periodo en el cual el hombre se convierte en el artífice de la cultura, concebida como una actividad dirigida a la obtención de una criatura calculable, en todo previsible y homogénea. Pese a esto, esta moral acabará generando aquello para lo cual ella constituía en realidad tan sólo un medio: el individuo soberano (*souveräne Individuum*), aquel individuo capaz de desuncirse del yugo de la moralidad de la costumbre, plenamente autónomo, situado en un plano más allá de la moral, dado que existe una contraposición excluyente entre moralidad y autonomía. Este individuo soberano, que ha superado en sí la moral, se sitúa por encima de ella, y se sitúa por encima del hombre, dado que ser hombre significa hasta la fecha ser moral, permanecer sometido a la configuración

homogeneizadora de la moralidad de la costumbre. El hombre libre y soberano toma conciencia clara del hecho de que los valores han de ser creados, como garantías de las condiciones de existencia de un tipo superior de hombre, de una cualidad afirmativa de la voluntad de poder, que toma la palabra a través de la conciencia de sí del hombre superior.

Por último, como doctrina al servicio de la nueva moral, resultado de su autosuperación, que permite el advenimiento de la nueva estirpe humana, capaz de crear nuevos valores a partir de su libertad lúdica, se presenta el eterno retorno; doctrina íntegramente al servicio de la nueva moral, encaminada a ejercer una determinada selección entre los humanos y favorecer labores *de cría* dirigidas a la obtención de un determinado hombre. Su valor radica en su efecto sobre la vida, en su capacidad para favorecer aquellas condiciones de existencia favorables que harán posible una nueva valoración, clausurando el dominio ejercido por la moral e inaugurando un inédito periodo en el ámbito de las estimaciones morales.

5.2. Schopenhauer o la culpa del devenir

En la perspectiva nietzscheana la moral no es una sección de contenidos que se agregaría a otros dominios temáticos para constituir un sistema de pensamiento. La *transustanciación* definitiva del dominio de la moral ha de producirse en el momento en el que la reflexión repare en el hecho crucial de que la moral se corresponde con el sistema de valoraciones producido por un ser, a través del cual pretende garantizar sus condiciones de vida. La valoración superior favorecerá las condiciones de una vida superior, mientras que las valoraciones fruto de la decadencia habrán de conservar vida también decadente. El pensamiento nietzscheano es moral a partir de una doble consideración: por un lado, pretende establecer las bases para una renovada ciencia de la moral, asumida por todos aquellos filósofos que sean capaces de captar las genuinas posiciones de valor que se hallan a la base de las verdades que gobernaron periodos de tiempo en la historia, captando de esta forma la clave heurística decisiva que nos permita comprender que la realidad de la cultura no consiste en otra cosa más que en la naturaleza moral de la valoración subyacente. Por otra parte, la pretensión nietzscheana de superar la moral, comprendiendo previamente la moral tradicional precedente, es un hecho en sí mismo moral, exponente de una moral superior.

Todo este planteamiento puede ponerse en relación con las afirmaciones que Schopenhauer expresa en este fragmento extraído de la obra *Parerga y Paralipomena* :

Que el mundo sólo tiene una significación física, y no una moral, es el más grande, funesto y fundamental de los errores, la genuina PERVERSIDAD del pensamiento, y en el fondo también es lo que la fe ha personificado en el Anticristo. No obstante, y pese a todas las religiones, las cuales afirman todo lo contrario e intentan fundamentarlo en su metafísica, aquel error fundamental no muere nunca, sino que de vez en cuando vuelve a levantar la cabeza, hasta que la general indignación lo obliga a esconderse.⁵

De forma inequívoca, en este fragmento se atribuye al estado del mundo un significado originariamente moral, y el hecho de que se tienda a considerar la significación física como la prioritaria a la hora de abordar la realidad es evaluado como prototipo de una actitud que merece una desaprobación de índole moral.

⁵ SCHOPENHAUER, A., *Parerga y Paralipomena*, trad. cast. José Rafael Hernández Arias, Luis Fernando Moreno Claros y Agustín Izquierdo, Madrid, Valdemar 2009, pag. 719

Ciertamente, la noción de moral en Nietzsche y en Schopenhauer no posee exactamente el mismo significado, fundamentalmente como consecuencia del carácter polisémico que reviste dicho término en la reflexión nietzscheana; pero en todo caso, ambos se encuentran en la misma posición escrutadora de la moral tradicional, y los dos parecen hallarse en curso de realizar una *superación* de esa moral, que constituiría en sí misma un avance decisivo en la senda de una *superior* moralidad.

En lo que atañe a la posición de Schopenhauer, es preciso inicialmente reparar en el hecho de que la clave heurística que permitirá descifrar aquello que sea el mundo no posee enteramente significación física, estando dotada insoslayablemente de una dimensión de naturaleza moral. De acuerdo con el desarrollo expositivo que posteriormente se realizará, en la concepción schopenhaueriana se establece una suerte de *hiato salvífico*, capaz de interrumpir el fluir incesante y carente de sentido de la *voluntad* (el ser en-sí), de tal forma que la decisión moral adoptada por el hombre conecta de manera forzosa con el conjunto de manifestaciones globales de la voluntad que constituye el mundo, dotándole de esta manera de una prístina significación moral. De esta forma, puede definirse la filosofía de Schopenhauer con carácter global como una moral, en el mismo instante en el que el ser en-sí va a ser identificado con la voluntad. La metafísica de la voluntad parece cumplir una función preparatoria de cara a la precisión de aquel único acto que reviste significado moral: la negación de la voluntad. Partiendo de la caracterización de la voluntad como la única realidad en-sí, y afirmando tanto que el universo singularizado consiste en sus objetivaciones, como que la existencia de una realidad radica en la manifestación de un particular acto de *querer*, la cuestión decisiva de la moral ha de ubicarse necesariamente en el centro mismo del sistema.

Por otra parte, si en la reflexión nietzscheana puede identificarse el carácter traslaticio de ciertos conceptos, entre ellos el de la propia moral, en cuanto es entendida como resultado de un nuevo proceso de valoración, para la cual no pueden valer las caracterizaciones tradicionales de la moral, que persistentemente la oponen a lo inmoral, en el planteamiento de Schopenhauer en torno a ciertos fenómenos morales, como el altruismo y el egoísmo, puede detectarse igualmente un sentido que bascula constantemente entre el contenido significativo procedente de la tradición, y aquel que emana de la reflexión inédita para la cual aún no se dispone de términos precisos. Como consecuencia del *desgarro* producido en el *velo de Maya*, y la consiguiente toma de conciencia de la identidad básica compartida por la pluralidad de individualidades diversas, el fundamento metafísico sobre el que pivota la alteridad, y que presupone la tradición moral, queda suprimido.

Sin embargo, una enorme diferencia se alza entre los planteamientos morales de los dos autores cuando se aborda la identificación del

fundamento de la moral. Si bien en todo momento Nietzsche reconoce la conveniencia de considerar la naturaleza problemática y necesariamente sospechosa de todo principio que se haya arrogado históricamente las veces de fundamento sólido de la moral, Schopenhauer mantuvo como intocable e incuestionable el elemento altruista, por más que se muestre como requiriendo una nueva consideración, que le sustraiga del efecto ejercido por la alteridad, que ha quedado suprimida tras el reconocimiento de la voluntad como el *en-sí* de todos los individuos.

Si fuera preciso servirse en este contexto de una imagen, podría compararse la reflexión moral de Schopenhauer con el proceder de todos aquellos que construyen un templo sobre los restos procedentes de uno anterior, sirviéndose de elementos que pertenecen a la construcción previa, como columnas, pilastras o capiteles. Esa reutilización *arquitectónica* podría ilustrar la renovación del crédito concedido a ciertos fundamentos seculares de la moral, que se renuevan en construcciones aparentemente diversas de las anteriores. Frente a esto, el proceder nietzscheano en el ámbito de la moral parece asemejarse a todo aquel que no quiere dejar rastro alguno de las construcciones que le han precedido, y blandiendo el martillo quiere echar por tierra los elementos preexistentes, en aras de la obtención de un nuevo fundamento a partir del cual construir la nueva ciencia de la moral.

Conforme a la pretensión de caracterizar debidamente los impulsos subyacentes que animan la filosofía de Schopenhauer, es preciso indicar que su pensamiento debe ser entendido como un esfuerzo por dar respuesta a aquello que recibe la denominación de necesidad metafísica; para él, se trata de averiguar qué sea el mundo, más en concreto, se trata de conocer lo que es el mundo desde dentro. Schopenhauer va a trazar una línea de demarcación decisiva a la hora de diferenciar el punto de partida seleccionado para emprender la conquista metafísica de la esencia real del mundo. Desde fuera (*von außen*) de la esencia de las cosas (*dem Wesen der Dinge*) nunca se alcanzará un conocimiento fiable, sino tan sólo se hará acopio de nombres e imágenes (*Bilder und Namen*). Esa actitud es en todo semejante a la de aquel que desea conquistar un castillo y se apresta a rodearlo, intentando desde fuera encontrar una vía de acceso que nos permitiera acceder al interior, haciéndose tan sólo una idea general de las fachadas. Este ha sido, en todo caso, el camino que han seguido todos los filósofos anteriores a Schopenhauer: « Así uno se asemeja a quien circunda un castillo buscando en vano una entrada y se hiciera por de pronto una idea general sobre las fachadas. Y sin embargo éste es el camino que han tomado todos los filósofos anteriores a mí».⁶

Schopenhauer pretende encontrar satisfacción a la necesidad metafísica atendiendo en primer lugar a la dimensión teórica, saliendo al encuentro de

⁶ SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, trad. cast. Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza 2010, pag. 251

la auténtica esencia del mundo *desde dentro*, para detenerse a continuación en la satisfacción de la necesidad desde la perspectiva moral. Desde el punto de vista teórico la realidad quedará por un lado subdividida en representación, entendida como modo de ser particular del mundo captado a través de las estructuras cognoscitivas pertenecientes al sujeto humano, y por otro lado voluntad, entendida como el ser en-sí, al margen completamente del principio de razón suficiente, y por tanto algo que puede ser definido en su esencia más profunda como irracional, del cual no se puede derivar ningún tipo de principio práctico que permita regular y orientar la acción humana. El ser en-sí de la realidad no proporciona en sí mismo, dada la carencia necesaria del orden y de la estructura que deberían provenir del principio de razón, una norma de índole práctica, a la cual deban plegarse las acciones. De esta forma nos encontramos, por tanto, ante la *deconstrucción* de la concatenación entronizada en los albores de la metafísica occidental, que vinculaba necesariamente la captación intelectual del ser con la consiguiente derivación de unos principios prácticos morales.⁷

⁷ El planteamiento relativo a esta cuestión puede quedar debidamente ejemplificado, en el contexto del panorama del pensamiento antiguo, en la tradición pitagórica. Conforme al testimonio aristotélico, tal y cómo aparece expuesto en el libro primero de *la metafísica*, los pitagóricos aseguraban que en el seno de todas las cosas se halla una regularidad matemática, es decir, numérica. Si todo lo que hay está determinado por el número, y el número, en cuanto concordancia de elementos limitados e ilimitados, es orden, no hay nada que escape al orden original. El mundo es orden. Los testimonios antiguos certifican que fue Pitágoras el primero en llamar al conjunto de todas las cosas *Cosmos*. Desde el punto de vista particular de la cosmología pitagórica, el mundo no está dominado por fuerzas ciegas, indescifrables e incomprensibles para el hombre. La mirada humana puede perforar el misterio de la realidad del mundo, dado que éste es asequible a la comprensión del hombre, puesto que destila racionalidad y coherencia en sus elementos constitutivos. Por otro lado, los pitagóricos fueron los que emprendieron un estilo de vida que recibió la denominación de contemplativa, que consistía en una dedicación absoluta a la búsqueda del bien y de la verdad a través del conocimiento y de la contemplación del orden necesario que subyace al conjunto de la realidad.

Este ideal de vida contemplativa, preconizado por el movimiento pitagórico, sienta las bases sobre las que se construye la concepción clásica de la antigüedad en torno a la figura del sabio, el cual puede acceder a la estructura netamente inteligible de la realidad en sí misma, al mismo tiempo que su contemplación puede permitirle el acceso a unos principios morales que tienen como fundamento esta misma realidad. El hombre no habita en un caos, sino en un cosmos dotado de inteligibilidad, accesible necesariamente al intelecto humano, y esa realidad absoluta captada por el entendimiento del hombre puede proporcionarle, al mismo tiempo, los fundamentos prácticos que estarían a la base de una doctrina moral que regularía la acción humana. Adecuarse a esos principios descubiertos a través de la indagación de los elementos constitutivos del mundo representa la posibilidad de alcanzar la rectitud moral de la conducta.

La personificación paradigmática de este ideal se encuentra en la figura de Sócrates, que constituye la encarnación viva de los ideales especulativos que guiaron los inicios de la acuñación histórica del término que designa la actividad propia del amante del saber.

Frente a la actitud que representa una concepción clásica del conocimiento metafísico, la crítica kantiana suprimió de raíz las posibilidades de la razón de alcanzar un conocimiento pleno y absoluto del ser en sí del mundo. De manera inexorable, nuestro conocimiento habrá de consistir en la captación de fenómenos, permaneciendo el ser en-sí del objeto necesariamente ignoto para nosotros. Tras la crítica kantiana, será preciso suprimir toda actitud dogmática en lo que atañe al uso teórico de la razón en el dominio de la metafísica, reconvirtiéndose los antiguos y venerables objetos de la metafísica especulativa en ideas que pueden regular el uso práctico de la razón. En definitiva, Kant considera que la metafísica, entendida como conocimiento especulativo de la razón, (*einer spekulativen Vernunftkenntnis*), es la más antigua de las disciplinas científicas humanas, y seguirá existiendo, aunque las demás ciencias

Ciertamente, desde el punto de vista adoptado por la reflexión nietzscheana, esta consideración que atiende a la necesidad metafísica, identificándola como el elemento impulsor de la historia de la filosofía, se sitúa en una posición de flagrante ignorancia con respecto a los factores genealógicos que explicarían el curso adoptado por la evolución histórica del pensamiento occidental. La expresión *necesidad metafísica* adquiere cumplidamente su auténtica significación atendiendo al tipo de vida que necesita impugnar los horizontes ineluctablemente materiales, físicos e inmanentes en los que ha de discurrir, y en los que consiste, la instalación humana en la realidad. La congoja con la cual cierto tipo de humanidad constata la presunta insuficiencia de la realidad fáctica para satisfacer ciertos deseos de naturaleza omnímoda, ha encontrado la denominación histórica de necesidad metafísica. En el momento en que esta necesidad adopta una expresión idealista necesariamente emite un juicio en torno a la realidad del mundo, convirtiendo necesariamente los deseos en *jueces del ser*.

La consideración del problema adquiere una perspectiva muy divergente desde el punto de vista adoptado por Schopenhauer. En su planteamiento, situándonos en la dimensión teórica, la necesidad metafísica se puede satisfacer atendiendo al hecho de que el auténtico ser del mundo consiste en ser representación y voluntad. Que *el mundo es mi representación* (*Die Welt ist meine Vorstellung*) es la verdad originaria para cada ser que vive y conoce, aunque sea exclusivamente el hombre quien puede llegar a ella en la conciencia abstracta, tal y como realmente lo hace al asumir la reflexión de naturaleza filosófica. Por otra parte, la descomposición en sujeto y objeto es la forma común bajo la cual una representación, sea del tipo que fuere (abstracta o intuitiva, pura o empírica), es sólo posible y pensable. Ninguna otra verdad es, por tanto, más cierta que la de que todo aquello que existe para el conocimiento (propiamente el mundo entero) es objeto en relación con el sujeto, es decir, representación.

El principio de razón puede ser entendido como la expresión común para todas esas formas del objeto sobre las cuales adquirimos conciencia a priori. Todo cuanto sabemos puramente a priori no es sino el contenido de dicho principio. Todas nuestras representaciones están relacionadas unas con otras en un enlace regular y determinable a priori, en lo que se refiere a la forma,

desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que lo exterminara todo. De esta forma, se pone de manifiesto la realidad de la necesidad metafísica que ha propulsado el discurrir diacrónico del pensamiento occidental durante siglos, pudiéndose cifrar la actitud pitagórica como inicio de una andadura histórica que Kant caracteriza como inagotable e inextinguible.

en virtud del cual nada de existente por sí e independiente, y tampoco nada de singular ni de separado, puede hacerse objeto para nosotros. Este enlace es el que expresa el principio de razón suficiente en su generalidad. Pero si bien es cierto que este principio asume diversas formas, de acuerdo con las diferentes especies de los objetos, no es menos cierto que conserva siempre lo común a todas aquellas formas, que es lo que el principio dice en cuanto universal y abstracto.

La totalidad del mundo objetual es representación; precisamente por eso está eternamente condicionado por el sujeto, siendo preciso, por tanto, atribuirle una idealidad trascendental (*transscendentale Idealität*). Ahora bien, cabe preguntarse pertinentemente si este mundo en sí mismo no es más que representación, lo cual le dotaría de la insustancialidad propia de un incesante espejismo, o si por el contrario, aparte de la representación, podemos predicarle algún otro tipo de realidad. En relación a la mención de este otro tipo de entidad atribuible al mundo, es preciso aclarar que debe tratarse de algo totalmente diferente de la representación, radicalmente distinto en lo que atañe a su esencia, por lo que también ha de ser absolutamente ajeno a sus formas y a sus leyes. Por esto, partiendo de la representación, no puede alcanzarse jamás, siguiendo el hilo conductor de esas leyes, que sólo enlazan entre sí objetos, y que constituyen las formas del principio de razón.

Todo investigador que indaga la otra vertiente del mundo, más allá de la representación, echa sus propias raíces en este mundo, encontrándose en él como individuo. Su conocer está mediatizado por un cuerpo. En principio, este cuerpo es para él, puro sujeto cognoscente en cuanto tal, una representación como cualquier otra; todas sus acciones y movimientos le resultarían exactamente igual de incomprensibles que los cambios de la totalidad de los objetos intuitos, si no fuera porque su significado le viene descifrado de un modo absolutamente distinto. Al sujeto cognoscente le es ofrecida la clave del enigma en la palabra voluntad: «Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo se presenta como individuo, le es dado este cuerpo de dos modos totalmente diferentes: en primer lugar como representación en la intuición del intelecto, en cuanto objeto entre objetos, y sometido a las leyes de éstos; pero también al mismo tiempo de muy otra manera, a saber, como aquello inmediatamente conocido que describe la palabra *voluntad*».⁸

La acción del cuerpo debe ser entendida como el acto de la voluntad objetivado, colocado en la intuición, y el mismo cuerpo debe ser entendido en cuanto objetivación de la voluntad. Por otra parte se puede afirmar que, en definitiva, la cosa en sí (*Ding an sich*) del fenómeno individual del sujeto cognoscente, que se muestra como representación tanto

⁸ SCHOPENHAUER, A., o.c. p. 252

mediante sus acciones como mediante el sustrato estable de éstas (el cuerpo), es voluntad, la cual constituye precisamente lo más inmediato de su consciencia, a pesar de no encajar en la forma de la representación en donde se contraponen sujeto y objeto, dándose a conocer precisamente en esa trabazón originaria en la que coinciden justamente el sujeto y el objeto.

Una vez que se ha dado este paso, se ha de hacer evidente que estamos ante la clave de bóveda especulativa que aporta inteligibilidad global al conjunto de la naturaleza, ya que es posible transferirla a todos y cada uno de los fenómenos, aunque no nos sea dado en un conocimiento inmediato junto al mediato, sino simplemente en este último de una manera parcial, tan solo como representación. En cuanto cosa en sí, la voluntad no es representación, sino algo radical y absolutamente distinto de ella. Debe ser entendida como el núcleo más íntimo que constituye tanto cada cosa individual, como igualmente el conjunto global de todo; su manifestación se evidencia en todas y cada una de las fuerzas de la naturaleza que actúan ciegamente, de igual forma que lo hace en el actuar reflexivo del hombre. La diferencia entre estas manifestaciones estriba exclusivamente en el grado, no tanto en la esencia, ya que en el conjunto universal de las mismas se encuentra presente la misma y única voluntad.

La identidad humana, como cualquier otro elemento de la naturaleza, queda definida como objetivación de la voluntad. De igual forma, por tanto, que las cualidades y fuerzas presentes en una cosa reaccionan específicamente ante una determinada influencia, constituyendo su carácter, en el ser humano los motivos suscitan sus acciones consiguientes necesariamente. Sin embargo, el hombre debe ser considerado como la manifestación más perfecta de la voluntad (*die vollkommenste Erscheinung des Willens*), que requiere para subsistir alcanzar un conocimiento de un grado tan elevado como para posibilitar una reproducción adecuada de la esencia del mundo bajo la forma de la representación, que consiste en la comprensión de las ideas. Puede por ello afirmarse que en los hombres la voluntad alcanza propiamente una plena autoconsciencia, logrando un conocimiento claro de su propia esencia, tal como se refleja globalmente en el mundo. Desde ese conocimiento se pone de manifiesto el hecho de que la voluntad está sometida a la necesidad en todos y cada uno de sus fenómenos, aunque pese a ello puede ser considerada libre en cuanto cosa en sí.

Por otra parte, en todos los niveles de manifestación de la voluntad se pone de manifiesto su completa ausencia de objetivo y fin últimos. Si fuera preciso mentar de alguna manera aquello que constituye su esencia más genuina podría utilizarse convenientemente una expresión semejante a ésta: *anhelo incesante y perpetuamente insatisfecho*.

Esta tendencia expuesta, que constituye el núcleo y el “en sí” de cada entidad, se identifica con aquello que se manifiesta de manera privilegiada en el ser humano bajo la luz de la plena consciencia. La frustración de la

realización parcial de un objetivo provisional recibe el nombre de *sufrimiento*, mientras que su culminación y realización efectiva puede convenientemente denominarse *satisfacción* o bienestar. Toda tendencia brota de una carencia previa, por lo tanto implica sufrimiento en tanto no se satisfaga dicho anhelo; sin embargo, no existe satisfacción duradera, debiendo ser entendida más bien como el punto de arranque de una nueva inclinación. Dado que no existe objetivo final de la tendencia, ésta se ve permanentemente transmutada en sufrimiento. Si bien es preciso presuponer el sufrimiento como acompañante intrínseco a las manifestaciones diversas de la voluntad, en los fenómenos propios tanto de la naturaleza inconsciente como de la consciente, su exteriorización álgida se muestra en la vida humana: « Pues, cuanto más perfecta es la manifestación de la voluntad, tanto más evidente se hace el sufrimiento». ⁹ La esencia íntima de la naturaleza *inconsciente* puede ser entendida como una constante tendencia sin objetivo, incapaz de alcanzar meta alguna. Esta condición se patentiza aún más cuando son examinados los animales y el hombre, dado que todo su ser queda definido como un querer y anhelar inextinguibles. Precisamente, la base constitutiva de todo querer es la carencia, la menesterosidad (*Bedürftigkeit*). En cambio, si carece de objetos del querer, a causa de que una satisfacción excesiva le priva de ellos, en ese momento el ser humano es presa de un vacío pavoroso y de una sensación atroz de tedio. De esta forma, la vida humana inevitablemente oscila entre el dolor y el aburrimiento, constituyendo estos dos elementos los ejes fundamentales componentes de la misma: « Esto se ha visto expresado de una curiosa manera, dado que el hombre ubica en el infierno todos los sufrimientos y tormentos, no reservando para el cielo nada más que el aburrimiento ». ¹⁰

Toda satisfacción obtenida es siempre de naturaleza negativa. La felicidad no constituye un fenómeno originario, sino que sobreviene a continuación de haber satisfecho un deseo o un anhelo. El deseo es la condición previa de cualquier goce. La satisfacción no consiste en otra cosa más que en la liberación de un dolor:

Mas es tan difícil alcanzar algo y salirse con la suya: a cada proyecto se contraponen dificultades y penalidades sin cuento, y a cada paso se acumulan los obstáculos. Sin embargo, cuando finalmente se ha superado y conseguido todo, nunca puede haberse ganado otra cosa que verse libre de algún sufrimiento o de un deseo, o sea, volver a encontrarse igual que antes de su aparición. Lo único que siempre nos es dado inmediatamente es la carencia, esto es, el dolor. ¹¹

⁹ SCHOPENHAUER, A., o.c., p. 549

¹⁰ SCHOPENHAUER, A., o.c., p. 552

¹¹ SCHOPENHAUER, A., o.c. p. 563

Todas las consideraciones anteriores en torno a la imposibilidad absoluta de alcanzar una satisfacción permanente, y la naturaleza negativa de toda dicha, quedan convenientemente esclarecidas si se repara en aquello que se manifiesta como conclusión metafísica: la voluntad, cuya objetivación constituye tanto la vida humana como cualquier otro fenómeno, debe ser definida como una tendencia sin objetivo ni fin algunos; de lo cual se desprende la afirmación de que el sufrimiento está inextricablemente fundido con la esencia misma de la vida. La inextinguible prosecución de un estado de dicha persistente está inscrita en el seno de la vida humana como una condición *a priori*. Sin embargo, el persistente fracaso de tal aspiración encuentra sistemáticamente una confirmación a posteriori en cada uno de los ejercicios de ponderación estimativa que todo existente realiza en torno a sus propias vivencias. La afirmación de la voluntad consiste en el mismo querer constante, tal y como se refleja en la entera vida del hombre. De hecho, a partir del momento en el que emerge la conciencia, el hombre se reconoce a sí mismo esencialmente como un ser que quiere, guardando generalmente su conocimiento una estrecha correlación con su voluntad. El motor esencial de los múltiples actos de la voluntad es la satisfacción de las necesidades que son inseparables de la existencia del cuerpo. Pese a esto, frecuentemente la voluntad adquiere un desarrollo que rebasa sobradamente la mera afirmación del cuerpo, manifestándose bajo la forma de grandes pasiones e intensos afectos, en los cuales el individuo no se reduce tan solo a afirmar su propia existencia, sino que al mismo tiempo niega la de aquellos individuos que se interponen en su camino y constituyen una amenaza para la realización de sus deseos. Si se tiene en consideración el hecho de que la voluntad se encuentra íntegra e indivisamente presente en cada uno de los individuos se esclarece la tendencia presente en ellos a manifestar deseos omnímodos con respecto al conjunto de la realidad, pretendiendo incluso eliminar aquello que se interpone en su camino. Es preciso considerar, al mismo tiempo, que en los seres cognoscentes el mundo fenoménico estriba exclusivamente en su representación, pudiendo ser concebido el sujeto que conoce como portador del mundo. La naturaleza entera, los otros individuos, el pleno universo con sus galaxias, todo ello no es otra cosa que la representación propia individual. Al mismo tiempo, cada individuo cognoscente es de hecho la íntegra voluntad de vivir, el *en-sí* del mismo mundo. Estas dos dimensiones propias de la particular identidad de cada individuo ocasionan la arrogancia que manifiesta todo sujeto, y deriva inevitablemente en el egoísmo que acompaña consustancialmente al hecho mismo de vivir, a la realidad factual irreductiblemente originaria de ser.

Es preciso reparar en el hecho de que en la conciencia que se ha elevado al grado más elevado, en la conciencia humana, de igual forma que el conocimiento, el dolor o la alegría alcanzan la cota máxima en su manifestación en la naturaleza, también lo hace el egoísmo, y el antagonismo

entre individuos que propicia dicho egoísmo se resalta de una manera mucho más elocuente que en cualquier otra realidad. Por otra parte, el conocimiento, tal y como está puesto al servicio de la voluntad, no puede presentar al individuo el mundo tal y como es en sí (como objetivación de una y única voluntad de vivir que al mismo tiempo es él mismo), sino que su visión pasa por el tamiz del principio de individuación del fenómeno en el espacio y en el tiempo. Se trataría de aquello que es designado con la expresión hindú del *velo de Maya*. Bajo esta forma que le brinda su conocimiento el individuo es incapaz de captar la esencia real de las cosas, la esencia única que constituye el auténtico ser del mundo, conociendo más bien la proliferación universal de los fenómenos que se manifiestan separados, aislados, plurales, contrapuestos. Constituyendo la voluntad el en-sí de todos los fenómenos, por más que éstos últimos se hallen separados por tiempos y espacios distantes, es preciso afirmar el hecho de que se comparte una misma identidad básica, más allá de la multiplicidad fenoménica. Nadie puede mantenerse al margen del despliegue incesante de males en el mundo, sintiéndose parapetado en los lindes infranqueables e irreductibles de su individualidad. El juicio que execra una manifestación particular de la maldad en el mundo se realiza desde la atalaya que brinda la instalación en el principio de individuación, en cuanto que se ignora el hecho de la identidad esencial originaria. Las víctimas de la historia son lo mismo que sus verdugos: ambos comparten la misma culpa en cuanto son esencialmente la misma voluntad. El linaje humano está sancionado eternamente con la muerte. Nadie está eximido de esta condición originaria: « ¿Cómo no habría de ser una culpa, si una ley eterna la sanciona con la muerte? ». ¹²El dogma fundamental de la culpa originaria del hombre propio de la tradición judeo-cristiana encuentra otra fórmula para expresarse, alejada de su adscripción a una concepción e interpretación mítica del mundo, y hallando un fundamento metafísico de otra naturaleza distinta al teísmo. En este caso, se puede hablar con cierta propiedad de *la culpa del devenir*, existiendo un trasvase temático del núcleo de la tradición religiosa occidental a la concepción que inaugura la metafísica de la voluntad entendida como el en-sí del mundo. ¹³

Traspasar el principio de individuación puede tener lugar en un grado tal que incita a la benevolencia y la beneficencia positivas, en definitiva, a la filantropía, por muy enérgica y fuerte que sea la voluntad manifestada en un

¹² SCHOPENHAUER, A. o.c., p. 615

¹³Dicho trasvase hace posible la convergencia con los presupuestos básicos y doctrinales del catolicismo postridentino del dramaturgo español Calderón de la Barca. Envuelto con todos los oropeles del barroco, y manifestando un pesimismo existencial en partes iguales con la absoluta presencia de la doctrina tradicional católica, la obra de Calderón *La vida es sueño* expone líricamente la creencia en el pecado original, trazando una línea de intersección temática con el núcleo metafísico de la doctrina de la voluntad en lo que atañe a la culpabilidad originaria del hombre: el delito mayor del hombre es haber nacido.

individuo. Aquel que es capaz de traspasar el principio de individuación, eludiendo los límites fenoménicos en los que aparentemente se nos presenta circunscrita la realidad óptica de nuestros semejantes, vivencia la realidad del sufrimiento ajeno como algo que le concierne a él en su esencia más íntima; esta esencia no es otra que la voluntad de vivir, constitutiva de todas las cosas.

En tanto que el egoísta se mantiene existencialmente parapetado en los lindes inexorables que le brinda su aparentemente irreductible individualidad, vivenciando la realidad circundante como una incesante amenaza, el no-egoísta se instala en el mundo sintiéndose cordialmente vinculado con el conjunto de cosas que le rodea, descubriéndose a sí mismo esencial y básicamente emparentado con el conglomerado óptico que le hace frente en su horizonte vital.

Aquello que propiamente puede mover a las acciones de amor al prójimo es el conocimiento del sufrimiento ajeno (*Erkenntniss des fremden Leidens*), sólo comprensible inmediatamente a partir del propio, y en todo equiparado a éste. Se infiere de aquí que el amor puro es conforme a su naturaleza compasión (*dass die reine Liebe ihrer Natur nach Mitleid ist*). La manifestación pura y genuina del amor siempre es compasión, y cualquier otra manifestación de amor que no sea compasión no es sino egoísmo.

Cuando el velo de Maya queda muy levantado ante los ojos de un hombre, de suerte que ya no diferencia entre su persona y la ajena, sino que se interesa tanto por el sufrimiento de los otros individuos como por el suyo propio, y no sólo es altruista en grado sumo sino que incluso está dispuesto a sacrificar su propio individuo, tan pronto como por ello puedan salvarse varios, entonces se sigue de suyo que un hombre semejante, que reconoce en todos los seres su yo más íntimo y auténtico, también ha de considerar como suyos los interminables sufrimientos de todo ser vivo y atribuirse el dolor del mundo entero. En lo sucesivo ningún sufrimiento le resulta ajeno.¹⁴

El hombre no-egoísta no se relaciona con el tráfico mundano realizando una evaluación de los provechos y desgracias relativos a su persona, sino que, alzando la mirada más allá del principio de individuación, todo le resulta igualmente próximo. En todo caso, si a través de la supresión del principio de individuación se pone de manifiesto que los sufrimientos y cuitas del prójimo son en realidad los míos propios, el esfuerzo por reducir su malestar se corresponde en realidad con un acto cuya motivación es claramente egoísta, dado que la asistencia a los demás persigue el objetivo de que sea el propio yo el que encuentre alivio. Esta objeción, que se puede

¹⁴SCHOPENHAUER, A. o.c., p. 649

dirigir al planteamiento moral de Schopenhauer, desatiende el hecho fundamental de que la supresión de la individualidad al mismo tiempo destruye los dos polos constituidos por el yo y el tú. El panorama moral que atisba la reflexión de Schopenhauer no es comprensible mientras el lenguaje siga mentando la identidad del yo contrapuesta a la del tú. Propiamente, tampoco habría altruismo, ya que el mismo término implica necesariamente la diversificación de las identidades. En este sentido, los términos egoísmo y altruismo serían aquí utilizados como términos traslaticios. El nuevo territorio avistado por la perspectiva moral de Schopenhauer requiere unos *topónimos* inéditos que no lleven adherida la significación de los términos precedentes. Si no fuera así, su planteamiento moral parecería ser en todo semejante a las propuestas procedentes de las tradiciones de diversas religiones, que promueven constantemente la diligencia a la hora de ayudar al prójimo. En realidad la consideración de Schopenhauer es sólo aparentemente coincidente, en cuanto propugna la supresión metafísica de toda alteridad, fundamento sobre el que descansan las tradiciones morales.

Quien se halla sumido en el principio de individuación se encuentra instalado en el egoísmo, solo conoce singularidades en relación con su propia realidad, conocimiento que siempre ofrece renovados motivos para su incesante querer. Sin embargo, el conocimiento de la cosa en sí proporciona un aquietador de todo querer (*zum Quietiv alles und jedes Wollens*). Es entonces cuando la voluntad se aparta de la vida, justamente cuando el hombre alcanza el estado de renuncia voluntaria, de la resignación y la total falta de voluntad.

La posibilidad de renunciar a la voluntad es una opción que se insinúa frecuentemente en el discurrir de la existencia, cuando el hombre se topa con el carácter despiadado de una vida que no se pliega a la textura de los deseos y aspiraciones cobijados en la interioridad humana. Pese a esto, el inextinguible *canto de sirenas* procedente del seno del mundo activa de nuevo las apetencias de la voluntad, que se precipita en pos de un espejismo inaprensible, inasible, inalcanzable.¹⁵

Cuando a nosotros, a los que todavía nos envuelve el velo de Maya, al experimentar severamente el propio sufrimiento o conocer con viveza el ajeno, también nos ronda a veces el conocimiento de la inanidad y amargura de la vida, nos gustaría purificarnos y santificarnos, quebrando su acicate a los deseos mediante una plena y definitiva renuncia, para cerrar el paso a todo sufrimiento; sin embargo, pronto nos seduce otra vez el engaño del fenómeno y sus motivos ponen de nuevo en movimiento a la voluntad: no podemos emanciparnos.¹⁶

¹⁵Esta concepción del mundo y de la vida podría quedar debidamente ilustrada por la imagen pictórica del carro de heno de Jeroen Van aken, el Bosco. Cada individuo desea ávidamente prender una porción de heno, subiéndose al estimulante discurrir de un carro que no conduce nada más que a la perdición.

¹⁶ SCHOPENHAUER, A. o.c., p. 650

Traspassando el principio de individuación, y captando la voluntad como el en-sí del mundo, se produce un ostensible punto de inflexión en el cual el individuo estima como intrínsecamente deplorable la esencia nuclear del mundo. Esta toma de consideración procede a desactivar el apremio ciego de la voluntad de vivir en su interno dinamismo.

Si bien la voluntad ha sido entendida como flujo perenne de querer, sin objetivo ni meta, y por tanto al margen de cualquier consideración teleológica, puede, sin embargo, observarse un especial finalismo en el acto de objetivación de la voluntad que representa la realidad humana, ya que a través de la posible negación de la voluntad que pueden realizar ciertos individuos señalados se edificaría una salutífera presa de contención que haría que la voluntad quedase neutralizada en su pulsión incesante volitiva.

Son concebibles para la imaginación mundos inmensos en los cuales la voluntad se objetiva simplemente en las fuerzas elementales. Pero en la decisión humana de desactivar el apremio de la voluntad asistimos al instante, decisivo cosmológicamente, en el cual la voluntad queda detenida, el espejismo de la individuación reconocido como tal espejismo, y establecidas las bases para una concordia definitiva entre los seres del mundo, al desenmascarse como ficticia la rivalidad que eternamente les enfrentaba. Mediante la particular *epojé* volitiva, al alcance de ciertos individuos, podría redimirse, en definitiva, la realidad del mundo.

La tradición judeo-cristiana legó a la cultura la noción de pecado. La disquisición metafísica emprendida por Schopenhauer reemplaza esa noción por la de voluntad de vivir. El contenido soteriológico de la doctrina cristiana también es reemplazado por una especial suerte de salvación, prefigurada para todo aquel que sea capaz de cesar de querer, de desecar la aspiración constante de la fuente de la voluntad inscrita en las *junturas* básicas de la *carne* humana:

Pero quien atravesando el principio de individuación, ve la cosa en sí y conoce por ello el conjunto deja de ser susceptible a tal consuelo: se ve en todos los tramos y se sale del circuito. Su voluntad se vuelve del revés y ya no afirma su propia esencia que se refleja en el fenómeno, sino que la niega. El fenómeno por el cual se anuncia esto es el tránsito de la virtud al ascetismo. Ya no le basta amar a los otros igual que a sí mismo y hacer por ellos tanto como por él mismo, sino que nace en él una aversión hacia la esencia cuya expresión es su propio fenómeno, la voluntad de vivir, el núcleo esencial de ese mundo reconocido como deplorable. Por ello reniega de esta esencia que se manifiesta en él y está expresada por su cuerpo, y su obrar desmiente ahora a su fenómeno, entrando en franca contradicción con él. Al no ser esencialmente más que un fenómeno de la voluntad, cesa de querer algo, procura que su voluntad no tenga ninguna dependencia e intenta consolidar dentro de sí la mayor indiferencia ante todas las cosas.¹⁷

¹⁷ SCHOPENHAUER, A. o.c., p. 651

La misma esencia de la santidad, la abnegación y el ascetismo entendido como negación de la voluntad de vivir, es expresada por primera vez de manera abstracta, sin el recurso a los mitos. Ciertamente, era una sabiduría conocida por todos aquellos santos y ascetas que utilizaron diversos lenguajes para referirse al mismo conocimiento interior, dependiendo del elenco dogmático que hubiera sido internalizado e insertado en la conciencia. Con independencia de que se trate de un santo cristiano o hindú, lo crucial es que su actuación manifiesta una coincidencia básica en lo que atañe al proceso paulatino y progresivo de negación de la voluntad. La noción de santidad (*das innere Wesen der Heiligkeit*), tal y como es tematizada en este contexto, puede ser aplicada tanto a un santo imbuido de absurdas supersticiones como a un filósofo que somete sus convicciones a riguroso escrutinio racional. El conocimiento del que proviene la negación de la voluntad es intuitivo y no abstracto, por ello no puede encontrar su expresión más consumada en conceptos teóricos, sino únicamente en los hechos y la conducta.

Pese a todo lo anteriormente expuesto, el material que suministra la historia universal da noticia de un predominio absoluto de la actitud contraria a la que preconiza el abandono de la voluntad de vivir, constituyendo la afirmación de dicha voluntad el eje fundamental que determina la actuación universal de un número ingente de individuos. Justamente en la cima de la objetivación de la voluntad se pone de manifiesto de manera elocuente su intrínseca desavenencia, en cuanto que los esfuerzos denodados de la voluntad son similares a la actividad trágicamente fútil de Sísifo, que arrastra una roca para precipitarla al abismo por toda la eternidad, suponiendo su entrega a semejante acción una tarea perennemente baldía. Sin embargo, en la posibilidad de revertir la tendencia universal estriba precisamente la auténtica manifestación de la libertad en un individuo:

Pero a nosotros, que no perseguimos aquí el hilo de los fenómenos en el tiempo, sino que como filósofos intentamos indagar el significado ético de las acciones y adoptar éste como la única medida para lo significativo e importante, ningún temor ante la trivialidad de la mayoría nos impedirá confesar que el mayor, más importante y más significativo fenómeno que puede mostrar el mundo no es el de quien lo conquista, sino el de quien se sobrepone a él, lo cual de hecho no es otra cosa que la silenciosa e inadvertida vida de un hombre imbuido por aquel conocimiento, a consecuencia del cual abandona y niega esta voluntad de vivir que lo llena todo, lo impulsa todo y tiende hacia todo, de un hombre cuya libertad sólo se manifiesta en él merced a un obrar que es justamente el contrario del habitual.¹⁸

¹⁸ SCHOPENHAUER, A., o.c., p. 660

La libertad se manifiesta de manera originaria, por tanto, en esta capacidad individual de desatender el apremio incesante proveniente del ser en-sí de la voluntad, que vincula inexorablemente el hombre al universo fenoménico. Ese desapego rotundo es el único acto de manifestación original de la libertad. Pero para Schopenhauer la libertad no comparece en el mundo tan sólo como el acto personal realizado por el agente moral, sino que al mismo tiempo se muestra como atributo necesario del ser en-sí, de la voluntad, en cuanto que forzosa y necesariamente permanece al margen de la circunscripción y anclaje al mundo fenoménico, fuera, por tanto, de la causalidad y de las formas trascendentales del espacio y el tiempo. La voluntad es libertad en el sentido de que es el ser en-sí fuera de toda la determinación del mundo del fenómeno.

Una consecuencia fundamental que se desprende de la adscripción definitiva de la libertad al ser de la voluntad consiste en el hecho de que la metafísica no puede consistir en un cuerpo de conocimientos teóricos en torno a la realidad del ser en-sí, sino que su dominio particular temático se vincula inexorablemente con el ámbito relativo a la acción humana, más en concreto aquella acción que es manifestación elocuente de la única posibilidad de actuar libremente: la negación de la voluntad, el desasimiento personal a la vinculación fenoménica con el resto de realidades circunscritas al principio de individuación.

Eludiendo la persecución de los fenómenos en el seno del tiempo, y adoptando una actitud propiamente filosófica, que adopta el significado ético de las acciones como el único criterio que nos permite discernir lo más significativo e importante, puede concluirse que, desde una consideración metafísica general, no sólo y exclusivamente moral, se puede considerar que el ejercicio de negación de la voluntad en un individuo es aquel fenómeno que reviste mayor importancia y significado (*die größte , wichtigste und bedeutsamste Erscheinung*).

Ciertamente, la figura de aquel que conquista el mundo despierta la admiración popular; sin embargo, aquel que es capaz de elevarse por encima del incesante apremio de la voluntad, y sobreponerse a su insaciable exigencia de satisfacción, es merecedor de recabar la atención de la mirada filosófica, como individuo egregio que abre las puertas para la consideración y significado netamente morales del mundo.

La negación de la voluntad, tal y como ha sido expuesta, se encuentra próxima ciertamente a la moral cristiana, imbuida en el espíritu de la filantropía (*Menschenliebe*) y la renuncia (*Entsagung*). Se trataría, por tanto, de la renuncia de sí mismo, germen del auténtico ascetismo, que encuentra múltiples formas de manifestarse y concretizarse en el transcurso de los siglos y en el devenir de la experiencia de la fe religiosa: « En el cristianismo formado ulteriormente vemos florecer plenamente ese germen ascético en los escritos de los santos y místicos cristianos. Dichos autores predicán junto

al amor más puro también la plena resignación, la pobreza voluntaria, la auténtica impasibilidad, la plena indiferencia ante todas las cosas mundanas, la extinción de la propia voluntad y el renacimiento en Dios, el completo olvido de la propia persona y el abandonarse a la intuición divina ».¹⁹

Una definición general de ascetismo que resulte aplicable a cualquier manifestación particular y que no se encuentra mediatizada doctrinal y culturalmente podría consistir en la siguiente: el deliberado quebrantamiento de la voluntad, que persistente y sistemáticamente niega todo aquello que pueda ser considerado grato, procurando el acceso a lo ingrato, y constituyendo un tipo de vida que constantemente se impone penitencias, *autoflagelándose* de cara a encontrar mortificación para la voluntad.²⁰

A la actitud de negación de la voluntad puede accederse no sólo a través de la vía del ascetismo, ya que existe otra alternativa que se manifiesta como una *segunda singladura*, recurriendo a una expresión adoptada por Platón en el *Fedón*. Esta segunda vía es el sufrimiento, tal y como es deparado por el destino. No se trata de una consideración fría, resultado de ser testigo del padecimiento ajeno, sino más bien de la experiencia sentida en carne propia y que conduce indefectiblemente a una actitud de plena resignación (*die völlige Resignation*).

Este desapego interno, este hondo desasimiento de los lazos con la voluntad es resultado y consecuencia de la purificación del sufrimiento. Ante el umbral decisivo de la muerte, y como consecuencia del quebranto personal provocado por la persistente experiencia del dolor, el existente humano se libera definitivamente de la dinámica volitiva a la que ha permanecido esclavo durante toda su vida, de tal forma que vivencia este tipo de salvación como si la naturaleza otorgara el don de la ingravidez que permitiera sustraernos a la perentoria circunscripción terrenal.²¹

¹⁹ SCHOPENHAUER, A., o.c., p. 662

²⁰ Pero si nos centramos en una manifestación particular, perfectamente vinculable con la consideración del ascetismo realizada en el contexto de la renuncia a la negación de vivir, será oportuno referirse a la obra de San Juan de la Cruz, autor propio de la mística castellana del siglo XVI. La experiencia ascética de renuncia y mortificación de los sentidos es aquí expresada con la fórmula *noche oscura del alma*, haciéndose precisamente hincapié en la necesidad de mortificar progresivamente la voluntad, procediendo de manera paulatina a realizar una *purgación del sentido*: « Quiere, pues, en suma, decir el alma en esta canción, que salió – sacándola Dios – sólo por amor dél, inflamada en su amor en una *noche oscura*, que es la privación y purgación de todos sus apetitos sensuales acerca de todas las cosas exteriores del mundo y de las que eran deleitables a su carne, y también de los gustos de su voluntad: lo cual todo se hace en esta purgación del sentido, y por eso dice que salió *estando yasu casa sosegada*, que es la parte sensitiva, sosegados ya y dormidos los apetitos en ella, y ella en ellos, porque no se sale de las penas y angustias de los retretes de los apetitos hasta que estén amortiguados y dormidos. Y esto dice que le fue *dichosa ventura* salir sin *ser notada*, esto es, sin que ningún apetito de su carne ni de otra cosa se le pudiera estorbar, y también porque salió de noche, que es privándole Dios de todos ellos, lo cual era noche para ella ». SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Madrid, biblioteca autores cristianos, 1982, p. 93

²¹ La exposición de este mismo pensamiento la encontramos en Baltasar Gracián, autor castellano del siglo XVII, sobradamente conocido por Schopenhauer: «Madrastras se mostró la naturaleza con el hombre, pues lo que le quitó de conocimiento al nacer le restituye al morir: allí porque no se perciban los bienes que se reciben, y aquí porque se sienten los males que se conjuran ». GRACIÁN, B., *El crítico*, Madrid, cátedra 2009, p. 66

Cuanto más intensa es la voluntad más aguda es la manifestación de su conflicto y mayor el sufrimiento. Un mundo que consistiera en la manifestación de una voluntad de vivir incomparablemente más intensa que la actual, haría patente una cantidad de sufrimiento proporcionalmente mayor, y sería por tanto un infierno.

Todo sufrimiento implica una mortificación de la voluntad y un requerimiento a la resignación, y es poseedor, por tanto, de una virtual fuerza salvífica. Sin embargo, aquel individuo que sufre se convierte en un ser que inspira respeto y veneración sólo si es capaz de trascender las circunstancias concretas y particulares que configuran su horizonte vital, y dando un salto de lo particular a lo universal, al considerar su sufrimiento personal como un exponente del universal, capta el sufrimiento como elemento consustancial a la vida, lo que le lleva inevitablemente a la resignación. Si no es capaz de elevarse de su caso particular a la condición universal del mundo, aún desea la vida, solo que bajo otras circunstancias. No es propiamente una manifestación de una actitud de renuncia a la voluntad de vivir y de resignación.

La negación de la voluntad de vivir es aquello que suele denominarse plena resignación (*gänzliche Resignation*) o santidad (*Heiligkeit*), derivándose necesariamente de la toma de conciencia encarnada en una coyuntura sufriente, de la intrínseca inanidad de la voluntad y de la existencia de un conflicto consustancial a la misma. Ante el horizonte individual se abre una única perspectiva de salvación: aquella justamente que proviene de una liberación de la voluntad resultado de su negación: « La verdadera salvación, la liberación de la voluntad de vivir, no puede pensarse sin la total negación de la voluntad. Hasta llegar ahí cada cual no es otra cosa que esta voluntad misma, cuyo fenómeno es una existencia que se desvanece, un esfuerzo siempre nulo, continuamente frustrado, y el mundo representado está lleno de un sufrimiento al que todos pertenecemos irrevocablemente de igual manera».²²

La negación de la voluntad de vivir es consecuencia de acceder a un tipo de conocimiento en el cual se capta la auténtica y genuina esencia de la realidad, más allá siempre del principio de individuación. El *velo de Maya* se rompe con él. Todo aquel que se halle a distancia de este conocimiento permanecerá de por vida sometido al sufrimiento inherente a la vida, anhelando un estado de felicidad que consiste en un elemento constitutivamente inaprensible, como si intentara capturar y prender su propia sombra. Su sufrimiento es, por tanto, moralmente necesario, consecuencia inevitable de su incapacidad para acceder al tipo de conocimiento que inaugura una novedosa perspectiva en torno al verdadero

²² SCHOPENHAUER, A., o.c., p. 678

ser de la realidad:

Pues cuando la voluntad de vivir existe, entonces ningún poder puede quebrantarla, al ser lo único metafísico o la cosa en sí, sino que dicho poder sólo puede destruir su fenómeno en este tiempo y en este lugar. Ella misma no puede verse suprimida por nada más que *el conocimiento*. Por eso el único camino de salvación es que la voluntad se manifieste sin estorbos, para poder conocer en esta manifestación su propia esencia. Sólo a consecuencia de este conocimiento puede la voluntad suprimirse a sí misma y terminar también con el sufrimiento que es inseparable de su fenómeno.²³

En consideración a los individuos, no según el principio de razón, sino más bien a la idea del hombre en su unidad, el credo cristiano ha simbolizado la afirmación de la voluntad de vivir en Adán; nuestra unidad con él en dicha idea hace a todos los individuos partícipes del sufrimiento y de la muerte. Sin embargo, el credo cristiano simboliza la negación de la voluntad de vivir en el Dios hecho hombre, el cual, libre de toda propensión a caer en el pecado, es decir, de toda voluntad de vivir, tampoco puede proceder, como hace cualquier hombre, persiguiendo la decidida afirmación de la voluntad. De hecho, el núcleo doctrinal del cristianismo está constituido por las creencias en la afirmación originaria de la voluntad (pecado original), y la negación de la misma (redención). Despojada de todos los aditamentos míticos, la religión cristiana presenta una convergencia temática fundamental con la doctrina de la negación de la voluntad, entendida como particular renovación de la perspectiva soteriológica. La figura de Jesucristo representa de manera universalmente paradigmática la negación de la voluntad de vivir, más allá de la individualidad particular del personaje evangélico y de la labor mistificadora de la tradición.

Reconocida la esencia en sí del mundo como voluntad, y considerando su objetivación en todas sus manifestaciones, desde el opaco apremio inconsciente de las fuerzas de la naturaleza hasta la actuación plenamente consciente humana, con la negación de la voluntad se suprime automáticamente la totalidad de los fenómenos, el constante y permanente apremio carente de meta que transita y se manifiesta en la totalidad de los niveles de su objetivación. La negación de la voluntad clausura la concesión de consistencia a la complexión de entes y realidades que constituyen nuestro mundo. No sólo las formas espacio-temporales; también el esquema básico formal sujeto-objeto queda cancelado. Ninguna voluntad: ninguna representación, ningún mundo. *Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt*. En definitiva, el pensamiento de Schopenhauer puede ser caracterizado globalmente como una moral desde el momento en el que el ser en-sí es identificado con la voluntad. La dimensión teórica de la metafísica parece

²³ SCHOPENHAUER, A., o.c., p. 683

ejercer una función propedéutica de cara a la manifestación del acto moral en el que se manifiesta únicamente la libertad en el hombre: la negación de la voluntad. Por una parte, desde el momento en el que se sostiene que la única realidad en sí es la voluntad, que el universo particularizado y diversificado no consiste en otra cosa más que en sus objetivaciones, y que la existencia de algo se corresponde con un particular acto de querer, la problemática moral se sitúa en el centro mismo del sistema. En la cumbre del conjunto de seres cuya realidad consiste en ser objetivaciones de la voluntad sobresale de manera distinguida el ser humano, como objetivación superior. El rasgo diferenciador que posee el hombre es la razón, aunque el acto moral en el que se produce la negación de la voluntad no se cimenta en ningún caso en la misma. Ciertamente, la atención al pasado y al futuro puede predisponer a la realización del acto moral, y el elemento que aporta tales consideraciones de índole temporal es la razón. El trato individual con el conjunto sucesivo de voliciones en el que consiste la existencia individual, el acopio de frustraciones, la consideración de toda la cosecha incesante de actos de sufrimiento, son resultado de la presencia de la evaluación racional en la identidad humana. Pero la libertad auténtica que manifiesta el acto de negación de la voluntad ha de quedar necesariamente al margen del ámbito de la razón. El elemento que confiere el grado de especificidad propio al fenómeno humano no consiste en su posibilidad de acceder a representaciones abstractas, sino el hecho de que en él se revela el carácter intrínsecamente moral de la voluntad. Por otra parte, el valor moral que es atribuible a la voluntad es el del mal, dado que consiste en una tendencia ciega que no se dirige a ningún tipo de fin preestablecido.

Aquel que, atravesando el principio de individuación, desenmascara la inanidad intrínseca de cada cosa particular, oculta tras la apariencia de diferenciación, y contempla la unidad general del ser del mundo, no puede acogerse, por tanto, a la promesa de felicidad que provenía del disfrute y posesión de los objetos diferenciados, sino que descubre el hecho de que la esencia común de todos ellos es en sí misma deplorable. Si anteriormente la voluntad se manifestaba en él a través de la avidez con la que se dirigía a las cosas del mundo, queriendo tomar posesión de ellas, ahora ha experimentado un crucial cambio de dirección, ya que la voluntad no afirma a través de él su esencia en el mundo, sino que la niega. Los actos anteriores del querer eran mundanos y fenoménicos, en el sentido de que eran en todo explicables de igual manera a como lo son todos los hechos del mundo, sujetos por entero al principio de razón. El único acto portador de significado moral, en cuanto manifestación de libertad, es el de negación de la voluntad. Una vez franqueado el camino del encuentro genuino con la realidad del otro, la cual converge esencialmente con aquello que uno mismo es, se accede a la compasión como manifestación superior del amor. Sin embargo, acto seguido ocurre irremediabilmente que la voluntad como ser en-sí del mundo

merece la calificación de deplorable, lo cual conduce a la práctica del ascetismo, fundamentalmente con el cuerpo, que ha sido considerado como lugar en donde se manifestó y expresó dicha voluntad.

El individuo particular que niega su voluntad no sólo encuentra la única vía de salvación que se le ofrece en la encrucijada de su existencia; al mismo tiempo, en su acto de negación encuentra salvación la propia voluntad, como realidad en sí del mundo, en cuanto que ha cristalizado en la manifestación consciente humana, que es susceptible de invertir su propia dinámica, cesando de querer. En el acto de negación de la voluntad se podría afirmar que se abre también la vía de salvación del propio mundo; es la propia realidad la que es así redimida. En definitiva, en cuanto que la decisión humana establece un *hiato salvífico*, que interrumpe el fluir incesante y carente de sentido de la voluntad, la decisión moral adoptada por el hombre engarza forzosamente con el conjunto de manifestaciones globales de la voluntad que constituye el mundo, dotándole de esta manera de una genuina significación moral. La clave heurística que nos permite descifrar el mundo no posee enteramente significación física, poseyendo insoslayablemente una dimensión moral.

La necesidad metafísica, a la que el pensamiento de Schopenhauer pretendía dar satisfacción a través del planteamiento de las cuestiones relativas a la dimensión teórica, parece quedar puesta al servicio de la elaboración de la respuesta que da satisfacción a la preocupación metafísica en lo que atañe a la dimensión moral de la vida y del mundo. En el seno de la reflexión de naturaleza moral se yergue la solución schopenhaueriana al problema de la salvación del hombre, pareciendo que el núcleo de su pensamiento es precisamente este proyecto soteriológico, que reviste una identidad más descriptiva que prescriptiva, en el sentido de que no presenta un conjunto de normas de conducta que sea preciso obedecer si se quiere acceder al estado de salvación. Ciertamente, para acceder a la salvación, tal y como es concebida en el pensamiento de Schopenhauer, se debe adquirir la misma experiencia sobre la realidad que es resultado de la coincidencia con sus puntos de vista teóricos fundamentales. Sólo necesitará salvarse del pesimismo aquel que vivencie la realidad del mundo de manera semejante a la descripción general que de él hace Schopenhauer. Por otra parte, el único ser que puede realizar la labor de *transformador* cósmico, que transmuta el apremio incesante de la voluntad por quietud, desasida de cualquier tipo de querencia dirigida al mundo, es el ser humano. Con su acto libre de negación de la voluntad es el mismo mundo el que se salva simultáneamente con él.

En definitiva, como conclusión es importante reparar en el hecho de que la debida intelección de los contenidos que integrarán la ciencia de la moral y la consiguiente noción de transvaloración, así como los elementos constitutivos que deberán estar presentes en la composición de la futura valoración como resultado último del proceso de transvaloración, deberán de

considerar siempre y constantemente la concepción moral que se deriva de la caracterización del mundo como voluntad y representación. Siendo así, la presencia de Schopenhauer será recurrente en el desarrollo expositivo de los contenidos, en cuanto que será preciso alcanzar la más adecuada comprensión de los puntos de vista nietzscheanos a partir del tratamiento correspondiente que se encuentra en la filosofía de Schopenhauer en torno a dichas cuestiones decisivas.

4.3. Prolegómenos de la ciencia de la moral

A juicio de Nietzsche, la medida del valor del hombre se pone de manifiesto en la cantidad de energía que es capaz de generar, de conservar y de encerrar en sus determinaciones, y en la plenitud de su voluntad personal, no en su mitigación, debilitamiento y apagamiento. Siendo así, una filosofía que predica la destrucción de la voluntad, la aplicación sistemática de medidas de inanición con el fin de exterminar de raíz el gran mal del hombre que sería la voluntad, le merece el calificativo de *doctrina de difamación*. La voluntad ha de desplegarse precisamente en actos de confrontación con una realidad refractaria a complacer los deseos del hombre. La experiencia del sufrimiento puede aprovecharse para entender mejor la dinámica de los acontecimientos y conocer la propia capacidad de sufrir: « Estimo al hombre por el *quantum de poder y de plenitud de su voluntad*: nopor su debilitamiento y extinción: considero una filosofía que *enseña* la negación de la voluntad como una doctrina de denigración y difamación ». ²⁴

Si Schopenhauer afirmó que era el conocimiento superior aquel que posibilitaba la toma de conciencia de la inanidad de la realidad y el carácter intrínsecamente estéril que poseían los incesantes actos desiderativos de la voluntad, Nietzsche asegura la existencia de una inteligencia superior, que puede dilucidar maneras de aprovechar el valioso caudal del sufrimiento, en vez de aplicarse a su erradicación y extirpación radical.

Constituyendo el planteamiento de Schopenhauer la referencia crucial que marcará el discurrir del posicionamiento de Nietzsche con respecto al fenómeno de la moral, es preciso reparar inicialmente en el hecho de que, situándonos en el periodo intermedio de su producción, justamente cuando escribe *La gaya ciencia*, la figura de su maestro engrosa la lista de todos aquellos filósofos que no se han mostrado capaces de afrontar con la suficiente radicalidad el problema de la moral.

En el parágrafo 345 de *La gaya ciencia* Nietzsche expresa su perplejidad por no haber encontrado jamás a un solo autor en la historia del pensamiento que asumiera el problema de la moral como su problema, y viviese ese problema como su apremio personal (*persönliche Noth*), tortura (*Qual*), voluptuosidad (*Wollust*) y pasión (*Leidenschaft*). Si caracteriza de semejante manera la vivencia del problema de la moral, como incorporado en la propia piel, como formando parte del núcleo más íntimo de preocupaciones filosóficas, fundidas y configurando un solo cuerpo con las inquietudes íntimas y personales, es debido a que él se considera ese autor, a que ha

²⁴ FP IV, 10 [118]

convertido el problema de la moral en su apremio, tortura, voluptuosidad y pasión personal.

En su consideración, lejos de constituir un problema para la tradición, la moral representaba un espacio de reposo al margen de las discordias y oposiciones, un punto de encuentro que se mantenía fuera del inventario posible de asuntos sujetos a discusión. En ningún caso se ha considerado la posibilidad, augurando consecuencias benéficas para el porvenir, de realizar una prospección del terreno moral: « No veo a nadie que se haya atrevido a una *crítica* de los juicios de valor morales; en esto echo de menos incluso los intentos de la curiosidad científica, de la imaginación pretenciosa y tentadora de psicólogos e historiadores, que se anticipa con facilidad a un problema y lo atrapa al vuelo, sin saber bien qué ha atrapado». ²⁵ Nadie ha comprendido la necesidad de emprender una investigación del origen de los valores morales, nadie ha reconocido la importancia que pudiera tener hacer una genealogía de la moral: « Apenas si he descubierto algunos escasos comienzos para constituir una *historia del surgimiento* de esos mismos sentimientos y estimaciones de valor». ²⁶

La toma de posición con respecto a la moral tradicional, que considera la inconveniencia de iniciar ese proceso de cuestionamiento y esa indagación genealógica de sus orígenes, permanece rehén de la propia moral, representando en sí misma un posicionamiento moral. Frente a la deliberada ignorancia desplegada al cabo de los siglos en torno al problema de la moral, la ciencia de la moral presupone como su condición necesaria la instalación en una atalaya más allá de la moral, en dónde se alcance la *ingravedez* resultado de no encontrarse bajo el influjo de la *fuerza gravitatoria* de ninguna moral particular. Si se plantea la labor de la comparación entre morales distintas, o se desea adquirir la perspectiva precisa que permita valorar la moral europea con la debida distancia, es necesaria dicha atalaya. Desde la posición propia de la moral que va a someterse a análisis, dicha atalaya es inmoral, porque adoptar una posición crítica con respecto a la moral es sinónimo de situarse en contra de ella: « Desde que el mundo es mundo, nunca jamás ninguna autoridad ha deseado ser objeto de crítica; y el criticar la moral, el considerar la moral un problema o algo problemático: ¿cómo?, ¿no era – no es – algo inmoral?». ²⁷

El éxito de la iniciativa nietzscheana de realizar una reflexión crítica, inédita en la historia, que desentrañe el auténtico sentido de los valores morales, radica en lograr la instalación en la atalaya *außermoralisch*, en una *torre de vigía* que atisbe *nuevas tierras* en las que no salga el *Sol de nuestro bien y de nuestro mal*. El investigador de la moral tiene que despojarse de su propia *piel* moral; tal empresa de neutralización del influjo de sus valores

²⁵ GC, p. 861

²⁶ GC, p. 861

²⁷ GC, p. 485

morales insertos *en su carne y en su sangre* no es en sí misma imparcial, dado que el cuestionador de la moral ha de vivir en carne propia la superación en sí mismo de la moral, en nombre de aquella otra moral que quiere alumbrar en sí y que pugna por emerger. El *más allá del bien y del mal* constituye un posicionamiento extramoral para el punto de vista de la moral prevalente, revistiendo un aire impugnador sólo para esa posición. En sí mismo es el heraldo de otra moral, de una nueva moral, de otras valoraciones

El establecimiento de la ciencia de la moral que propugna Nietzsche parte necesariamente de la exigencia de adoptar una perspectiva intelectual que se ubique en una dimensión *más allá del bien y del mal*, es decir, más allá de los juicios de la moral que establecen aquello que merece el apelativo de *bien*, y por tanto debe ser fomentado y perseguido, frente a aquello otro que se corresponde con el *mal*, y por tanto conviene ser evitado; ha de partirse del principio expresado en la fórmula frecuentemente repetida por Nietzsche: « no existen hechos morales ».²⁸ La moral comparte con la religión la creencia en hechos que no son, que no existen, basados en la atribución de realidad a entidades que son fruto de la inventiva humana. La moral puede ser definida como una determinada interpretación de ciertos fenómenos, más en concreto una interpretación que merece el calificativo de falsa: « La moral es únicamente una interpretación (*Ausdeutung*) de ciertos fenómenos, dicho de una manera más precisa, una interpretación *equivocada* (*Missdeutung*) ».²⁹

El juicio moral compartiría con el juicio religioso la pertenencia a un nivel de ignorancia en el cual aún no ha sido debidamente aprehendida la noción de lo que es propiamente la realidad, manteniéndose en la indistinción entre lo real y lo imaginario. Siendo así, nunca debe ser tomado al pie de la letra; en cuanto tal no contiene nada más que sinsentidos: « El juicio moral, en consecuencia, no ha de ser tomado nunca a la letra: como tal, siempre contiene únicamente un sinsentido ».³⁰ Sin embargo, su valor procede de la posibilidad que ofrece de ser entendido como semiótica de una determinada cultura, o bien de poder construir su genealogía que ponga en valor su procedencia, concediendo una inestimable información en torno a los entresijos que configuran la cultura de que se trate, y que permanecen sepultados en el silencio y la ignorancia.

En *Aurora* se anuncia la superación de la moral a través de la propia moral, y este ámbito que es designado como moral en el segundo sentido se corresponde con la dimensión *außermoralisch*. El pensamiento moral que paulatinamente se va abriendo camino es consciente de su caída en contradicciones: « Pues, en efecto, presenta una contradicción sin que eso le

²⁸ CI, p. 77

²⁹ CI, p. 77

³⁰ CI, p. 77

asuste: en él se le retira la confianza a la moral – pero ¿por qué? *¡Por moralidad!* ».³¹

En este punto surge la cuestión en torno a cuál debería de ser la denominación precisa, dado que la utilización de nuevo del termino moral parece caer en contradicción: « O ¿cómo habríamos de llamar a lo que en él – *en nosotros* - ocurre?, ya que si por nosotros fuera, preferiríamos emplear palabras más modestas ».³²

Lo cierto es que se reconoce la existencia de un imperativo que puede recibir el calificativo de moral, por más que resulte paradójico, ya que la reflexión se encamina precisamente a la superación de la moral. Un imperativo reemplaza a otro imperativo: « Mas no cabe duda de que también a nosotros sigue sonándonos un “debes”, de que también nosotros seguimos obedeciendo a una ley severa que está por encima – ».³³

Justamente en este punto se muestra diáfano el hecho de que el acto de superación de la moral es en sí mismo moral. Puede entenderse como una transposición al dominio de la reflexión moral de la negativa a aceptar la existencia de Dios entendido como la verdad suprema sobre el mundo por veracidad, como la propia destrucción del concepto de verdad precisamente por aplicación rigurosa de sí mismo. *No es verdad que exista la Verdad*. La cuestión decisiva radica en si el significado de verdad en el segundo caso es idéntico al primero, de igual forma que la utilización del término moral designando la fuerza que permite la superación de la moral tradicional debe ser entendido de manera traslaticia, siendo denominada como moral también simplemente de manera provisional, hasta el punto en el cual la reflexión alcance la obtención de un término que designe el nuevo dominio conquistado: « y ésta es la última moral que también nosotros logramos oír, que también nosotros sabemos *vivir*; si acaso en algo, es en esto en lo que seguimos siendo *gentes de conciencia* : y es que no queremos volver a eso que nos parece anticuado y caduco, a algo que es “inverosímil”, sea Dios, la virtud, la verdad, la justicia o el amor al prójimo; no nos permitimos puentes hechos de mentiras que lleven a los viejos ideales ».³⁴

La moral da lugar a otra moral superior resultado de negarse a sí misma, obedeciendo a una exigencia de mayor moralidad. La superior moralidad se atiene a la dimensión inmanente del mundo como la única posible y destruye todo puente que pretenda transitar del mundo visible al inteligible. Ese mismo puente ha consistido en el caso de Kant precisamente en la propia moral. La fórmula que sintetiza el proceso que culmina con la crítica de Nietzsche a la moral es la siguiente: *Die Selbstaufhebung der Moral*. La superación, por sí misma, de la moral.

³¹ A, p. 487

³² A, p. 487

³³ A, p. 487

³⁴ A, p. 487

Esta consideración dual del fenómeno de la moral, que cristaliza precisamente en la toma de conciencia del proceso mediante el cual la moral habrá de ser superada por sí misma, recibe un esclarecimiento suplementario cuando se repara en el fenómeno de la decadencia. Puede ser afirmado que aquello que se dirime justamente en la consideración del problema de la moral es esta apreciación primordial con respecto a la decadencia. Esto permite establecer una diferenciación entre dos tipos de moral: « No hay que confundir dos tipos de moral: una moral con la cual el instinto que ha continuado sano se defiende contra la *décadence* incipiente – y otra moral con la cual precisamente esta *décadence* se formula, se justifica y se conduce a sí misma hacia el declive ». ³⁵

En la historia se da un predominio clamoroso de la segunda moral expuesta en la cita, en tanto que el surgimiento de la moral entendida como defensa de los instintos sanos contra la decadencia puede ser reconocida prácticamente como excepcional. Por otra parte, puede afirmarse que las cuatro líneas de la definición anterior constituyen un breve epítome que condensa la plasmación precisa del proceso histórico de superación de la moral al servicio de la decadencia por la moral desplegada por los instintos sanos, tendente a la neutralización de las tendencias decadentes. Ese reemplazo de una moral por otra decide el futuro de la humanidad, dirime la propia autosuperación del hombre, finiquita históricamente la persistencia de una voluntad nihilista tendente a la negación.

En términos generales puede identificarse el significado preciso del término decadencia utilizado por Nietzsche como una etapa necesaria por la que ha de transitar el proceso de evolución de todo ser vivo. Las fuerzas insertadas en un cuerpo pueden coadyuvar de manera sinérgica al despliegue y desarrollo de su potencial vital, pero en un determinado momento el proceso puede detenerse, de tal forma que se provoca una parálisis del desarrollo vital, y el fenómeno global de la vida queda detenido en su despliegue. La decadencia puede manifestarse como un elemento inevitable que habrá de suceder en el punto de inflexión en el cual la vida comienza su declive, o bien como un fenómeno que acontece precozmente, y determina la ausencia de desarrollo, y por tanto la parálisis vital.

Por otra parte, esta noción puede analógicamente aplicarse a la hora de evaluar un determinado nivel alcanzado por una época cultural. Siendo así, la noción de decadencia podría considerarse una clave heurística que nos brinda la posibilidad de evaluar el nivel alcanzado por las realizaciones culturales y artísticas de una determinada época. Nietzsche llega a identificar esta cuestión como uno de sus asuntos fundamentales «lo que más a fondo

³⁵ FP IV, 15 [29]

me ha ocupado ha sido de hecho el problema de *la décadence*».³⁶ La empresa que se espera de un filósofo consiste en la superación en carne propia de la época a la que pertenece; es preciso, si es a una época decadente, tomar conciencia de ese hecho y superarlo dentro de sí. Justamente, la cuestión relativa a la superación de la decadencia marca la diferencia que, a juicio de Nietzsche, es posible constatar entre Wagner y él, dado que: « Yo soy, al igual que Wagner, hijo de esta época, es decir, un *décadent*: con la diferencia que yo me di cuenta de que lo era y me puse en contra, defendiéndome. El filósofo que hay en mí se puso en contra y se defendió ».³⁷

El filósofo cuyo anclaje vital se produzca en una época dominada por instintos de decadencia, habrá de superar primero la decadencia en sí mismo, fundamentalmente tomando conciencia del hecho mismo de que su ser está determinado por la condición decadente. De igual forma, dado que la decadencia lleva pareja necesariamente una determinada perspectiva moral, aquel filósofo que toma conciencia de la necesidad de proceder a una superación de la moral, habrá de superar primero en sí mismo el imperio de dicha moral, inscrito en su sistema dominante de instintos, dialecto transcrito en el cuerpo del lenguaje original de valoraciones a través de las cuales se produce la instalación en la realidad de una determinada especie de vida.

La decadencia como condición de vida se incardina en el discurrir de la historia a través de una serie de valoraciones, las cuales han de establecer como elemento nuclear la necesaria existencia de contraposiciones irreductibles de naturaleza moral, que cristalizan en una antítesis de valores. Ahora bien, a ojos de aquel que se apresta a establecer los fundamentos de la ciencia de la moral, debe ser preciso afirmar una radical homogeneidad en todos los hechos previamente a las categorizaciones morales resultado de una determinada valoración. En ésta se agazapa un deseo de garantizar condiciones de conservación y acrecentamiento de una determinada vida. Siendo así, los recursos que históricamente han facilitado de manera sistemática al asentamiento cultural de una determinada perspectiva moral son todos ellos medios que pueden ser caracterizados como inmorales desde el ángulo de esa misma perspectiva, no evidentemente desde la mirada que se atiende a la consideración de lo que la naturaleza en sí misma sea. De manera persistente la moral como contranaturaleza se niega a reconocer la auténtica esencia de aquellos medios con los cuales ha conseguido alcanzar su supremacía, porque cree en una suerte de dualismo irreductible entre el bien y el mal moral, y entiende que la incorporación de la perspectiva axiológica que establece una antítesis irreductible de valores en el conjunto de la historia se corresponde con una pugna monumental entre dichos principios, como una *gigantomaquia* maniquea que habrá de culminar con el triunfo definitivo del bien. Sin embargo, pudiera ocurrir que aquello que ha

³⁶ CW, p. 185

³⁷ CW, p. 186

sido denigrado con la etiqueta de lo inmoral represente un grado mayor de parentesco con la naturaleza, aunque en el subsuelo y en el trasfondo de la moral que ha triunfado históricamente sean reconocibles la presencia de elementos y recursos conceptualizados como inmorales por esta misma moral. Desde el punto de vista de una moral que se reconcilia con la naturaleza, la lucha de la moral occidental contra los impulsos fundamentales propios de la vida puede ser considerada como la mayor inmoralidad, como la suprema abyección moral:

En realidad, mi propósito es demostrar la absoluta homogeneidad en todos los hechos y la aplicación de las diferenciaciones morales condicionadas por la perspectiva; demostrar que todo aquello que es alabado desde el punto de vista moral es esencialmente de la misma naturaleza que lo inmoral, y que toda evolución moral se ha conseguido por medios inmorales y con fines inmorales; y que, a la inversa, todo lo que ha sido considerado como inmoral, desde el punto de vista económico, es lo superior y lo principal, y que una evolución orientada hacia una mayor plenitud de vida se condiciona fatalmente por el proceso de la inmoralidad. La verdad es el grado en que nosotros nos permitimos el examen de estos hechos”.³⁸

En las evoluciones históricas en las que esta determinada perspectiva moral se ha ido desarrollando en la tierra, encaminándose constantemente a que los valores morales alcanzasen su supremacía sobre todos los demás, han estado presentes tres potencias de manera decisiva: el instinto de rebaño dirigido contra los fuertes y egregios, el instinto de los dolientes y sufrientes que se rebelan contra los felices, y el instinto de los mediocres contra los privilegiados.

El instinto del animal gregario hombre, a través de una conceptualización hermética del bien y del mal, realiza un acto de autoalabanza y glorificación de sí mismo, considerando que él representa propiamente la bondad. Este instinto ha acabado preponderando y predominando sobre todos los demás, de tal forma que ha convertido la moral en Europa en moral de rebaño. Por otra parte, ha contado con el auxilio permanente de la religión, que se ha infiltrado en la mayor parte de instituciones políticas y sociales, dado que el movimiento democrático moderno debe ser considerado y valorado como la herencia de la civilización cristiana, como un movimiento global que patrocina el asentamiento de las condiciones de vida favorecedoras de la decadencia: «Nosotros los que somos de otra creencia -, nosotros los que consideramos el movimiento democrático no meramente como una forma de decadencia de la organización política, sino como forma de decadencia, esto

³⁸ FP IV, 10 [154]

es, de empequeñecimiento del hombre, como su mediocrización y como su rebajamiento de valor, ¿a dónde tendremos que acudir *nosotros* con nuestras esperanzas? ».³⁹

El naturalismo moralista sería aquella tendencia general que procura la reducción del presunto valor moral sobrenatural, aparentemente emancipado de la realidad natural, a la *inmoralidad natural* de la que originariamente procede. Nietzsche propugna retraducir el hombre a la Naturaleza. Todas las interpretaciones y todas las significaciones « que han sido garabateadas y pintadas hasta ahora sobre aquel eterno texto básico *homo natura* »⁴⁰ hacen las veces de un palimpsesto desfigurador sobre el cual subyace un texto originario, que es preciso descifrar.

Frente a la desnaturalización del hombre en el siglo XIX, Nietzsche mantiene que el retorno a un estado natural habría de consistir en asumir el atrevimiento de ser definitivamente inmorales, como inmoral es la Naturaleza. Frente a una civilización dominada por los valores de decadencia, subyugada por los imperativos antinaturales de la moral, que la obligan a atemperar forzosamente los impulsos y exigencias básicas de la vida, asimilando el ascetismo de un ideal construido en función de ejercer una condena y represión del flujo primigenio de la vida, y optando por una temperancia exangüe como condición de vida, Nietzsche pone la mirada en *nuestra primera sociedad*, aquella en la cual se ejercía la caza de los semejantes, se practicaba el amor sexual como si se tratara de una especie de deporte, para el cual el matrimonio debía ser entendido como un obstáculo; básicamente « se divierten y viven para el placer; aprecian en primera línea los atractivos físicos, son curiosos y osados ». ⁴¹

Afirma que, frente a la concepción imperante en su siglo, su posición con respecto al fenómeno del conocimiento puede ser caracterizada como más natural, puesto que « poseemos el libertinaje del espíritu con toda inocencia, odiamos los modales patéticos e hieráticos, nos deleitamos en la más prohibido, casi no reconoceríamos ningún interés en el conocimiento si en el camino hacia él tuviéramos que aburrirnos »⁴² Con respecto a la posición *in politicis*, se defiende una opinión basada en la consideración de los problemas del poder. Un *quantum* del poder pugna contra otro *quantum*: « No creemos en un derecho que no descansa sobre el poder de imponerse: sentimos todos los derechos como conquistas ». ⁴³

También es más natural en relación con la apreciación que se realiza en torno a los grandes hombres, puesto que valorando la pasión como un privilegio no merece significarse como grandiosa ninguna acción que no incluya en sí un

³⁹ MBM, p. 135

⁴⁰ MBM, p. 180

⁴¹ FP, IV 10 [53]

⁴² FP, IV 10 [53]

⁴³ FP IV, 10 [53]

gran crimen. No existe grandeza circunscrita en los lindes de la moral «concebimos todo ser-grande como un colocarse-fuera de la moral». ⁴⁴ De hecho, con respecto a la noción de moral también se adopta una posición marcadamente más natural, calificándose como ridículos todos los principios que hasta la fecha han estado vigentes, muy en especial el principio del deber cristalizado en el imperativo categórico. Desde la óptica del naturalismo moral nietzscheano, «se ve la moral en el instinto, y se desdeña del resto» ⁴⁵ En definitiva, la propia naturaleza goza de una concepción también *más natural*, ya que para captar su genuina realidad ha debido ser *embrutecida y endemoniada*, en el sentido de que ha sido preciso desposeerla de atribuciones que emanaban de una perspectiva nihilista, como por ejemplo la *inocencia, la razón o la belleza*. Cualquier perspectiva que pretenda encontrar en la naturaleza los prolegómenos necesarios que explican la aspiración humana a la virtud quedan automáticamente invalidados. La naturaleza reviste interés precisamente por su ausencia constitutiva de aspiraciones a la virtud. La noción de progreso no puede ser admisible en ningún caso entendida como un mejoramiento global de la condición natural del hombre, en función de implantar los códigos morales, doblegando de esta forma la inclinación tendente a dar libre curso a los impulsos egoístas, que sofocan y asfixian las tentativas humanas de crear vínculos intersubjetivos basados en el desinterés, la filantropía o la solidaridad. Desde la perspectiva nietzscheana, la única concepción plausible de progreso consistiría en aquella que traza la línea de meta en el terreno de juego de la naturalidad, entendida como convergencia necesaria con la dimensión *inmoral* presente en el seno de la Naturaleza. El cristianismo ha avanzado siempre en la dirección de separar la naturaleza de la moral, entre otras cosas proponiendo el ideal del amor a los enemigos. En el momento en que se formula semejante propuesta, la norma basada en la naturaleza que prescribe el amor al prójimo y el odio al enemigo pierde su fuerza como principio regulador de las acciones. La naturaleza se torna contranaturaleza. La idea de Dios se infiltra en todos los lugares negando el verdadero origen de la moral y estableciendo un nuevo fundamento para el amor al prójimo. El recelo con el que se mira a la naturaleza tiende a destruir su dignificación como fuente genuina de la moral: «Reconducción del valor moral aparentemente emancipado, sobrenatural, a su “naturaleza”: es decir a la inmoralidad natural, a la “utilidad” natural, etc ».⁴⁶

La consideración que se hace del triunfo de la contranaturaleza y del *castratismo* moral va en la dirección de una ubicación en el vértice final de la historia, en una victoria definitiva sobre la naturaleza, en la coronación de un sentido que otorga significación a todos los aconteceres y avatares de la

⁴⁴ FP IV, 10 [53]

⁴⁵ FP IV, 10 [53]

⁴⁶ FP IV, 9[86]

historia humana. El hombre se reviste a sí mismo de sentimiento de poder porque ha conseguido autoatribuirse una importancia crucial en la historia universal, precisamente con el triunfo de una moral que contraviene las inclinaciones propias de la naturaleza: « La victoria de la antinaturaleza, del castradismo moral, la victoria del mundo de la pureza, la bondad, lo inmaculado, la beatitud es proyectada al futuro como término, final, gran esperanza, como llegada del reino de Dios ». ⁴⁷

Este triunfo sobre la naturaleza es indiscernible de las pretensiones incesantes que ha manifestado la moral dirigidas a un *mejoramiento* integral de la condición humana. Ahora bien, mejoramiento (*Verbesser*) es un término que engloba otros dos distintos que son doma (*Zähmung*) y cría (*Züchtung*). La doma de una especie de hombre que es vista como revestida de peligrosidad, y al mismo tiempo la intención de perpetuar y mantener la obtención de una determinada especie. Para realizar este mejoramiento ha sido preciso introducir en la interioridad humana, a través de unas secuencias culturalmente pautadas, una sensación de vergüenza y culpa ante la presencia de ciertos dispositivos instintivos, sensación que acaba convirtiéndose en un juicio de valor. La interioridad a la que se hace mención no mienta la conciencia, dado que el proceder cultural no consigue la incorporación de los juicios de valor simplemente a través de discursos y exhortaciones dirigidos a la consideración intelectual, sino que busca su inscripción y fijación, su encarnación, en el cuerpo. Aquello que subyace como fuente primigenia son los impulsos primordiales que incitan a vivir, y es a esos impulsos, cuyo sustrato básico es el cuerpo, al que se dirige la labor de doma de la moral, procurando la internalización de sus juicios a través de la generación de un sistema de instintos tendente a repudiar la intensidad de los impulsos. La moral hace del hombre un ser que se odia a sí mismo: « Allí yacía ahora, enfermo, mustio, aborreciéndose a sí mismo; lleno de odio contra los impulsos que incitan a vivir, lleno de sospechas contra todo lo que continuaba siendo fuerte y feliz ». ⁴⁸

Ciertamente, tanto la consideración de la doma como de la cría, una vez que han sido detectados como los procedimientos a través de los cuales la moral acomete el proceso de mejoramiento del hombre, transmiten la sensación de corresponderse con procedimientos inmorales, desde el paradójico punto de vista precisamente de la moral a la que pretenden servir. Considerando la psicología de los *mejoradores de la humanidad* parece concluirse que para hacer moral es necesario tener la voluntad precisamente de lo contrario: « La moral de la *cría* y la moral de la *doma* son completamente dignas una de otra en los medios de imponerse: nos es lícito sentar como tesis suprema que, para hacer moral, es preciso tener la voluntad

⁴⁷FP IV, 10 [157]

⁴⁸CI, p. 78

incondicional de lo contrario ».⁴⁹

En definitiva, parece concluirse que todos los medios a través de los cuales se ha pretendido hacer moral a la humanidad han sido esencialmente inmorales: « Expresándolo en una fórmula, sería lícito decir: *todos* los medios con que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente *inmorales*». ⁵⁰

En la declaración anterior parece advertirse que el término *unmoralisch* posee significado considerando la concepción moral a la que se pretende destruir; es decir, si se declaran los medios de los que se ha servido la moral como inmorales se hace en nombre precisamente de la moral a la que se combate; si en realidad, frente a todo tipo de antítesis de valores, aquello que prepondera en el mundo es la inmoralidad, y la moral no sería nada más que una artimaña de la que se sirve la inmoralidad para perpetuarse, no se comprende la recusación por parte de Nietzsche de la moral. Para designar la naturaleza de los medios utilizados por la moral habría que utilizar un término diferente a *unmoralisch*, dado que tal designación no puede entenderse al margen del término al que se opone necesariamente, y del cual adquiere su significatividad. Parece que la utilización por parte de Nietzsche de todo el elenco terminológico heredado de la tradición ha de ser entendido en un sentido traslaticio, al cual parece corresponderse su utilización de cursiva cuando menciona alguna de estos términos. Aunque parece reclamar sistemáticamente un espacio de reflexión *außermoralisch*, sus consideraciones parecen moverse siempre entre dos aguas; por un lado la concepción moral tradicional, anclada en las antítesis irreductibles, y por otro un inédito territorio en el que ha prescrito definitivamente el sentido de los términos que han quedado atrás, y se reconoce la prístina homogeneidad de todos los fenómenos vinculados a la moralidad. En realidad su pensamiento parece encaminarse a la extinción definitiva de la bifurcación moral/inmoral, al menos en aquel sentido que se desprende propiamente de la concepción tradicional, pero en su reconocimiento de la neta inmoralidad del mundo, de la historia y la naturaleza, parece incidir la *gravitación* aún de la moral tradicional, dominio del cual él se encuentra todavía en curso de abandonar. En sí mismo es el heraldo de una nueva moral, de otra moral, de otras valoraciones.

Cuando Cristóbal Colón desembarca en América pone nombre al archipiélago recién descubierto en función de apelativos que tienen que ver con nociones que revestían para él un determinado significado. La transición geográfica acometida no se traducía en un cambio de mentalidad, dado que para interpretar las tierras recién descubiertas era preciso servirse del acervo

⁴⁹ CI, p. 81

⁵⁰ CI, p. 81

de creencias acumuladas en la mentalidad de la época, en su mayor parte falsas. No se podía hacer otra cosa. Por ello, para confeccionar el *mapa geográfico* del nuevo territorio moral parece inevitable el recurso traslaticio de seguir utilizando una terminología que realmente ya no significa lo que hasta la fecha ha permitido designar. Será preciso inventar otras palabras, crear otro lenguaje, hallar otras denominaciones que no lastren los nuevos significados. O bien tener otra experiencia del fenómeno moral, venciendo la moral histórica en la propia carne, neutralizando las antiguas valoraciones, asentadas *en la carne y en la sangre*.

Por otra parte, la labor de cuestionamiento integral de la moral tradicional, y el establecimiento de las bases de una inédita ciencia de la moral, pueden ser consideradas como tareas propedéuticas encaminadas a favorecer un instante de suprema autorreflexión de la humanidad (*höchster Selbstbesinnung der Menschheit*), labor ineludible para todo aquel que contempla el hecho de que la humanidad no camina por la dirección correcta, dado que en la historia domina el imperio de la negación, de los instintos de decadencia, de las fuerzas reactivas que son incapaces de afirmar la totalidad del mundo y de la vida. La cultura se ha construido sobre la debilidad, la decadencia, la reacción, el rechazo a las fuerzas e impulsos emergentes de la vida que cristalizan en el vigor del cuerpo. Todo el conjunto de conceptos mediante los cuales la cultura occidental ha hecho frente al carácter incognito y desconcertante de la realidad se corresponde con la manifestación de la indigencia vital, la menesterosidad existencial que pretende vengarse del mundo, promoviendo la reconversión axiológica e hipostática de sus propios instintos de decadencia. En la situación cultural propia de la modernidad europea no se pueden reconocer los instintos vigorosos de la antigua civilización trágica griega. Aquellos valores están transmutados, el vigor se trocó en indigencia. El esplendor del Areópago ateniense se convirtió en sanedrín judío, manifestación simbólica del espíritu de venganza que promueve la reconversión de la propia indigencia en valores que asegurarán la conservación y el acrecentamiento de ciertas condiciones vitales. Desenmascarar los valores morales haciendo genealogía de su procedencia es una cuestión primordial que decide el futuro de la humanidad:

El problema de la procedencia de los valores morales es, para mí, un problema de *primer rango* porque condiciona el futuro de la humanidad. La exigencia de que se debe creer que en el fondo todo se encuentra en las mejores manos, que un libro, la Biblia, proporciona una tranquilidad definitiva acerca del gobierno y la sabiduría divinos en el destino de la humanidad, esa exigencia representa, retraducida a la realidad, la voluntad de no dejar aparecer la verdad sobre el lamentable contrapolo de este, a saber, que la humanidad ha estado hasta ahora en las *peores*

manos, que ha sido gobernada por los fracasados, por los astutos vengativos, los llamados “santos”, esos calumniadores del mundo y violadores del hombre.⁵¹

La imagen de una humanidad arruinada física y fisiológicamente se ha entronizado como paradigma del ideal a seguir. No el vigor del cuerpo, sino su merma, su disminución, su destrucción. La imagen de San Antonio Abad o San Simón el Estilita son el reverso invertido del Apolo de Belvedere o del Dorífero, una suerte de transvaloración icónica al servicio del tipo de vida que en ellas se manifiesta, se conserva, garantiza su acrecentamiento. Todo esto puede ser concebido como una opción por la vida mortecina en lugar de la vida emergente: «Cuando se deja de tomar en serio la autoconservación, el aumento de fuerzas del cuerpo, *es decir, de la vida*, cuando de la anemia se hace un ideal, y del desprecio del cuerpo “la salud del alma”, ¿qué es esto más que una receta para la *décadence*?- La pérdida del centro de gravedad, la resistencia contra los instintos naturales, en una palabra, el “desinterés” – a esto se ha llamado hasta ahora *moral...*»⁵²

Otro indicador del carácter decadente que reviste la moral tradicional consiste en la presencia de planteamientos de naturaleza eudemonista, los cuales prometen el bienestar a la persona mediante la propuesta de una serie de comportamientos encaminados a enderezar la conducta en aras de la evitación de los peligros entrañados en la propia condición natural, es decir, para neutralizar el grado de peligrosidad del que la propia persona es portadora en relación a sí misma, poniéndola a salvo de sí misma. En la cuestión de la felicidad, los moralistas tradicionales han entendido que *el enemigo está en casa*, dado que en el recinto interior del individuo habita una *bestia indomable*, y el esfuerzo personal ha de enderezarse a evitar caer en su tiranía. En todos estos planteamientos morales abundan recetarios de pautas de conducta dirigidos al dominio de ciertas pasiones y al sofoco de la manifestación de la condición concupiscente, dado que estas pasiones y esta condición están dotadas de un dinamismo intrínseco que las lleva necesariamente a alcanzar el dominio. Todo reconocimiento de la idiosincrasia propia, personal e intransferible del individuo es negada: se establecen pautas generales violentando la inquebrantable condición singular de cada ser humano.

Los preceptos de todas las religiones y morales pueden sintetizarse en la siguiente fórmula: si quieres ser feliz disponte a hacer ciertas cosas y a evitar otras. Básicamente, según Nietzsche este imperativo es aquello en lo que consiste toda moral y toda religión, y recibe la denominación de inmortal sinrazón: « La fórmula más general que subyace a toda religión y a toda

⁵¹ EH, p. 89

⁵² EH, p. 90

moral dice: “Haz esto y aquello, no hagas esto y aquello - ¡así serás feliz! En otro caso...” Toda moral, toda religión *es* ese imperativo – yo lo denomino el gran pecado original de la razón, *la sinrazón inmortal*». ⁵³

En este contexto Nietzsche formula la que él denomina su primera propuesta de transvaloración, consistente en invertir el sentido de la fórmula anterior: « En mi boca esa fórmula se transforma en su contraria – *primer* ejemplo de mi “transvaloración de todos los valores” un hombre bien constituido, un “feliz”, *tiene que* realizar ciertas acciones y recela instintivamente de otras, lleva en sus relaciones con los hombres y las cosas el orden que él representa fisiológicamente ». ⁵⁴

En definitiva, la virtud que a ese hombre le puede ser atribuida es consecuencia de su felicidad, entendiendo que los términos virtud y felicidad deben ser entendidos en un sentido diferente al que se desprende de la moral tradicional. Por otra parte, su especial felicidad debe ser necesariamente puesta en conexión con su organización de los instintos, dado que todo lo bueno es instinto (*Alles Gute ist Instinkt*) , y por consiguiente fácil, necesario y libre (*folglich, leicht, notwendig, frei*) mientras que todo fallo tiene vinculación con una degeneración de los mismos, con su empobrecimiento o una desestructuración de la voluntad; ahí radica la identidad propia de aquello que merece el calificativo de lo malo (*das Schlechte*).

La manifestación histórica de los planteamientos morales eudemonistas es un síntoma manifiesto e inequívoco de decadencia vital. La esperanza, permanentemente diferida, que alberga aquel que se atiene a las expectativas eudemonistas para justificar el fenómeno de la vida, se opone directamente a la actitud propia del pesimismo trágico. La celebración de la vida que parte de la consideración del conjunto de elementos que la componen, sin escamotear ninguno de ellos, es la actitud propia de ese pesimismo que brota de la fortaleza, del temple de ánimo recio que soporta impasible la mirada fija de la *gorgona* de la vida. El reconocimiento pleno de los dones que recibe el hombre de la existencia conduce a valorarla en sí misma como un don, que justifica necesariamente el surtido abundante de sufrimiento que acompaña al hecho de vivir. La consideración del carácter trágico de la existencia y el pesimismo de la fuerza le resultan al reblandecido hombre moderno enardecidos accesos líricos apropiados para un certamen de poesía, pero alejados de las condiciones de existencia sobre las que descansa la cultura europea moderna. En oposición se muestra Zaratustra, que quiere promover el advenimiento de una especie de hombre muy distinto: « Esa especie de hombre que él concibe, concibe la realidad *tal como ella es*: es suficientemente fuerte para hacerlo, no es una especie de hombre extrañada,

⁵³ CI, p. 68

⁵⁴ CI, p. 68

alejada de la realidad, es la *realidad misma*, encierra todavía en sí todo lo terrible y problemático de ésta, *sólo así puede el hombre tener grandeza*».⁵⁵

Prosiguiendo con la aclaración del proceso mediante el cual la moral va a verse superada por sí misma es preciso identificar en la evolución moral general de la humanidad tres etapas diferenciadas, determinando las dos primeras las posibilidades del ingreso en el tercer periodo que se vislumbra en el porvenir. Aquello que posibilita la transición de los periodos viene constituido por determinadas inversiones del punto de vista moral. Durante el período llamado premoral de la humanidad (*Vormoralische Periode*) el valor moral de una acción derivaba exclusivamente de sus consecuencias, haciendo elusión prácticamente de la realidad concreta del acto en sí.

Cuando la humanidad ingresa en el periodo moral no son ya las consecuencias, sino la procedencia de la acción la que decide sobre el valor que ésta ha de merecer. Este cambio puede ser considerado una considerable inversión de la perspectiva (*Umkerung der Perspektive*). Sin embargo, a juicio de Nietzsche todo apunta a la realización de una inversión aún más profunda, que señalaría el inicio de un tercer periodo que podría denominarse fuera-de-la-moral (*außermoralisch*), en el cual, al menos todos aquellos que se sienten a sí mismos como immoralistas, consideran que lo realmente decisivo de una acción no radica en todo aquello que la conciencia puede aprehender en un escrutinio deliberado de sus intenciones conscientes, sino que es preciso localizarlo en aquella dimensión psíquica a la que no tenemos fácil acceso. Las razones que un individuo se da a sí mismo para dilucidar los fundamentos que han determinado su acción es simplemente la *epidermis* del hecho. La auténtica explicación que nos permitiría considerar su valor radica en todo aquello que permanece inexpresado. En todo caso, la suposición particular del periodo último de evolución de la moral indica la existencia de motivaciones inconscientes, que necesariamente determinan aquello que el sujeto realiza, totalmente al margen de las consideraciones realizadas en la dimensión consciente, que pueden ser calificadas como epifenoménicas en relación con las primeras.

Ciertamente, esta concepción puede ser considerada como una autosuperación (*Selbstüberwindung*) que la propia filosofía moral acomete, y que requiere necesariamente poseer la más maliciosa de las conciencias (*boshaftesten Gewissen*): « En suma, nosotros creemos que la intención es sólo un signo y un síntoma que precisan de interpretación, y, además, un signo que significa demasiadas cosas y que, en consecuencia, por sí solo no significa casi nada,- creemos que la moral en el sentido que ha tenido hasta ahora, es decir, la moral de las intenciones, ha sido un prejuicio, una precipitación, una provisionalidad acaso, una cosa de rango parecido al de la astrología y la alquimia, pero en todo caso algo que tiene que ser superado».⁵⁶

⁵⁵ EH, p. 128

⁵⁶ MBM, p. 58

Junto al acceso al tercer estadio de evolución, y el consiguiente ingreso en el periodo *außermoralisch*, la autosuperación de la moral habrá de tener en cuenta como un elemento promotor de la misma una nueva consideración del elemento pasional en el seno del individuo, y una estrategia encaminada al provecho de su capital benefactor. La historia de una pasión emergente transcurre a través de una secuenciación que se corresponde con dos momentos esenciales. Inicialmente, la manifestación de la pasión puede causar estragos en la persona, puede desestabilizar y perturbar, dado que pugna por imponerse y convertirse en el eje sobre el que pivota la existencia. En definitiva, quiere esclavizar a su víctima. En un segundo momento, aquello que se mostraba como un elemento indómito puede aliarse con las fuerzas rectoras de la personalidad, con *el espíritu*. En definitiva, la pasión puede espiritualizarse: «Todas las pasiones tienen un tiempo, una época en la que son meramente nefastas, en la que, con el peso de la estupidez, tiran de sus víctimas hacia abajo, y una época tardía mucho más posterior, en la que se desposan con el espíritu, en la que se “espiritualizan” ».⁵⁷

La moral tradicional ha impedido sistemáticamente que la evolución de la pasión pueda transitar armónicamente del primer al segundo momento, procediendo a la extinción de la pasión una vez que comenzaba a manifestarse, fundamentalmente a causa del embotamiento que puede provocar a un entendimiento que es víctima de su influencia. Ha sido necesario acabar con el *mal* desde la raíz. La castración como medio para combatir la pasión es el recurso desplegado por todos aquellos que son manifestación de una vida decadente, degenerada, débil. Es tal su estado de indigencia y debilidad que no pueden imponerse a la pasión, no saben encauzarla ni moderarla. El fuerte puede habituarse a la emergencia del apetito y de la pasión sin que suponga forzosamente secundar el estímulo que se ejerce sobre la voluntad. Es un artífice de su propia temperancia, la cual no está basada en el combate ascético, sino en la capacidad de gestionar los momentos de su satisfacción y los de su renuncia:

Este mismo medio, la castración, el exterminio, es elegido instintivamente, en la lucha con un apetito, por quienes son demasiado débiles, por quienes están demasiado degenerados para poder imponerse moderación en el apetito: por aquellas naturalezas que, para hablar en metáfora (y sin metáfora-), tienen necesidad de *la Trappe* (la Trapa), de alguna declaración definitiva de enemistad, de un abismo entre ellos y una pasión. Los medios radicales les resultan indispensables tan sólo a los degenerados; la debilidad de la voluntad, o, dicho con más exactitud, la incapacidad de *no* reaccionar a un estímulo es sencillamente otra forma de degeneración.⁵⁸

⁵⁷ CI, p. 59

⁵⁸ CI, p. 60

Ciertamente, el propio individuo debe ser el gestor que regule la satisfacción de sus propias pasiones, familiarizándose con las mismas, reconociéndolas como algo que brota de la textura básica de sus propios impulsos constituyentes, buscando en ellas un aliado y no un enemigo contra el que se debe luchar. Aquel que no es capaz de imponerse jamás a sus pasiones permanece como su esclavo, pero no se obtiene el autodomínio a través de la castración que pretende erradicar las consecuencias de raíz, ni negándose por sistema a la satisfacción de las mismas. En todo caso, siempre cabe la alternativa de considerar al propio individuo como el demiurgo ordenador del caos pulsional que constituye su interior, que sabe beneficiarse del potencial contenido en la fuerza de sus pasiones. Una praxis moral dirigida a la erradicación absoluta de las mismas es hostil a la propia vida: «La Iglesia combate la pasión con la extirpación, en todos los sentidos de la palabra: su medicina, su “cura”, es el *castradismo*. No pregunta jamás: “¿cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito?”- en todo tiempo ella ha cargado el acento de la disciplina sobre el exterminio (de la sensualidad, del orgullo, del ansia de dominio, del ansia de posesión, del ansia de venganza).- Pero atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida...*»⁵⁹

El método de la castración contra una pasión, una inclinación o un apetito es elegido instintivamente por todos aquellos que no tienen la fuerza suficiente para imponerse, habiendo internalizado de manera inexorable la antítesis de valores propia de la doctrina moral a la que se han adherido, de tal manera que dicha antítesis se ha hecho carne en el dispositivo instintivo que les conduce a rechazar de manera radical la aparición de ciertas inclinaciones. Es preciso instaurar la enemistad permanente contra todas aquellas manifestaciones que la concupiscencia adopta, asumiendo el principio inflexible de la autocensura íntima como demostración elocuente de que se toma partido por el bien y se rechaza contundentemente el mal. En ocasiones, la sensualidad puede manifestarse con el rostro del amor. La condición que posibilita el amor es precisamente la sensualidad. Sólo alguien aquejado de una debilidad constitutiva puede arredrarse sin remisión ante la sensualidad, mostrándose incapaz de descubrir las distintas vías dentro de las cuales el deseo puede transitar, modificando su manifestación sin variar su naturaleza básica. Con respecto a la enemistad, es posible que adquiera otro rango más intelectual o espiritual si la persona es capaz de comprender la necesidad inevitable que existe de tener enemigos, de tener contrapuntos de la propia individualidad que obliguen a apuntalar con mayor eficacia los soportes sobre los que descansa la propia identidad.

Por otra parte, puede caracterizarse como un proceso de desnaturalización la tendencia encaminada a divorciar, en la dinámica de la actividad humana,

⁵⁹ CI, p. 60

la acción presuntamente afirmativa de aquella que deba ser considerada negativa. El amor debe distinguirse señaladamente del odio, lo mismo la gratitud de la venganza o la ira. Frente a esto, todas las acciones podrían ser consideradas virtuosas, en cuanto que la positividad de nuestra condición natural se muestra en toda su realidad previamente a las categorizaciones morales. La noción de *hombre bueno* implica forzosamente una caracterización hemipléjica de la virtud « esta pretensión conduce a que el ser humano se ampute aquellos instintos con los que él puede ser enemigo, puede causar daño, puede encolerizarse, puede exigir venganza ».⁶⁰

La particular mirada sobre lo humano que aparece conceptualizada en el pensamiento nietzscheano se dirige a la desactivación de la aparente peligrosidad encarnada en el *oxímoron* originario en el que consiste nuestra identidad moral, y que las rígidas categorizaciones axiológicas son incapaces de asimilar. Se habría de ver con buenos ojos, desde esta concepción hemipléjica de la virtud, que el hombre esté dispuesto a hacer el sacrificio de la *amputación* de aquellos instintos que le dispongan a ciertas acciones. En definitiva, secundando la invitación evangélica, *arrancar el ojo que hace pecar para entrar en el reino de los cielos*. La suposición que subyace a tal tendencia establece un absoluto antagonismo entre aquello que entra dentro de la definición del bien y aquello que se puede clasificar como el mal, malversando de esta forma la naturaleza de los instintos, ajenos por naturaleza a las disquisiciones morales desarrolladas por cierta humanidad: «Esta manera de pensar con la que se cría un determinado tipo de ser humano, parte de este absurdo presupuesto: toma lo bueno y lo malvado como realidades que están en contradicción consigo mismas (*no* como conceptos de valor complementarios, lo cual sería la verdad), aconseja tomar el partido del bien, exige que el bueno renuncie y se oponga al mal hasta sus últimas raíces,- con ello niega de hecho la vida, la cual en todos sus instintos tiende tanto el sí como al no».⁶¹

Sin embargo, la vida en sí misma no puede separar la afirmación de la negación. A lo largo de la historia, los *hombres buenos*, aquejados de una concepción de la virtud hemipléjica, no han cesado de realizar aquello que desde su categorización se corresponde con el mal. La concepción dualista, que escinde la realidad en dos dimensiones, y encuentra una infinidad de manifestaciones múltiples del mal encarnándose en el mundo, incorpora a éste mismo un gran número de cosas objeto de reprobación, a las que es preciso combatir sistemáticamente. Las consecuencias lógicamente inevitables de los presupuestos anteriores consistirían en una apreciación negativa de la naturaleza, que es considerada mala; al propio hombre como una criatura caída, necesitada de redención y de elevación, y la propia

⁶⁰ FP IV, 15 [113]

⁶¹ FP IV, 15 [113]

bondad entendida como un estado que el hombre no puede alcanzar por sus solas fuerzas naturales, y que puede demandar, en determinadas concepciones religiosas, el don de la gracia divina. En resumen: con todo esto, lo negado propiamente es la misma vida.

La misma ingenuidad que se pone de manifiesto en el deseo que albergan *hombres y pueblos* de que se establezca un buen tiempo estable y permanente, es la que parece evidenciarse en la esperanza de que el hombre bueno prospere, se extienda, y se establezca en exclusividad en la tierra. El progreso moral de la humanidad habría de tender justamente en esa dirección, en la erradicación progresiva de las fuentes del mal y la entronización definitiva del hombre bueno, contraviniendo la dinámica propia de la expansión de la vida.

Toda la consideración precedente en torno al hombre bueno encuentra su necesario refrendo en la atribución de existencia a la figura de Dios. Entender a Dios como aquel que reprueba permanentemente los actos en los cuales el hombre secunda la incitación dirigida por las fuerzas de la vida a seguir la dirección trazada por ciertos instintos, significa considerar a Dios como enemigo de la vida, como su antítesis, como entelequia exangüe que sintetiza la animadversión absoluta a la vida, como hipóstasis fruto de la proyección que realiza un tipo de humanidad de su ideal, que se halla desprovisto de los componentes básicos propios del fenómeno que se denomina vida: « La moral contranatural, es decir, casi toda moral hasta ahora enseñada, venerada y predicada, se dirige, por el contrario, precisamente contra los instintos de la vida.- es una *condena*, a veces encubierta, a veces ruidosa e insolente, de esos instintos. Al decir “Dios ve el corazón” la moral dice no a los apetitos más bajos y más altos de la vida y considera a Dios *enemigo de la vida*... El santo en el que Dios tiene su complacencia es el castrado ideal... La vida acaba donde *comienza el reino de Dios*...». ⁶²

⁶² CI, p. 63

4.4. Ciencia de la moral y muerte de Dios

El acontecimiento inconmensurable de la muerte de Dios tiene el necesario efecto colateral de la disolución de la moral europea, que se sustentaba en la creencia en su existencia. Tal y como afirma un personaje de Dostoievski, *si Dios no existe todo está permitido*, y aunque dicha declaración previene de las consecuencias perniciosas que podría acarrear la desaparición de la creencia en un juez universal, que ha establecido con carácter imperecedero los principios del bien y del mal, también la frase puede entenderse en el sentido de que *muerto* Dios se abren insospechadas perspectivas y posibilidades para la capacidad humana de considerar *lo bueno y lo malo*, encontrándose el destino humano libre de las cargas que provenían de mantenerse secularmente rehén al sometimiento a una figura que hipotecaba la acción y la decisión humanas. Con la muerte de Dios se atisba una nueva aurora que inaugura dominios insospechados para el investigador de los principios de la moral, para aquel cognoscente que se apresta a embarcarse en la *circunnavegación* del orbe moral con una actitud manifiestamente libre.

La muerte de Dios puede explicarse como una consecuencia de la aplicación de la exigencia de veracidad proveniente de la moral cristiano-platónica. Esta exigencia plantea a la humanidad la tarea de asumir como la más inveterada mentira la atribución de existencia a la figura de Dios. Por otra parte, puede reconocerse la manifestación histórica de esta misma exigencia en el ámbito de la investigación científica, dado que históricamente se ha admitido el hecho de que la actividad científica presuponia necesariamente la ausencia de presupuestos previos, de la índole que fueran.⁶³ Pero la convicción que afirma que no es admisible asumir

⁶³En definitiva, la cuestión de la verdad no sólo tiene que ser previamente afirmada, sino que su afirmación tiene que ser hecha en tal grado que exprese la convicción de que « nada es tan necesario como la verdad y, en relación con ella, todo lo demás sólo tiene un valor de segundo rango ». GC, p. 859 La persistente voluntad de verdad puede ser interpretada en el sentido de que se considera que siempre es preferible no engañar, incluso a uno mismo. La cuestión que habría que dilucidar, desde el punto de vista del beneficio o perjuicio de la vida, es si la voluntad de no engañar reporta globalmente más beneficio que la voluntad contraria: « ¿De dónde podría sacar la ciencia su creencia incondicionada, la convicción sobre la que descansa de que la verdad es más importante que cualquier otra cosa, incluso que cualquier otra convicción? » GC, p.860

La “voluntad de verdad” sobre la que se yergue la ciencia puede ser formulada a través de una máxima que vendría a afirmar que, asumiendo el hecho de que no deseo engañar, al mismo tiempo declaro el principio esencial de que no quiero autoengañarme: « “no quiero engañar” esté incluido también el caso particular “no quiero engañarme” » GC, p.859 .

Pero admitiendo tal propósito fundante ingresamos necesariamente en el umbral del dominio de la moral. Si la vida constitutivamente se manifiesta como deseo de engañar, de simular, de fabular, ¿a qué viene el mantenimiento de un principio sustentador de la ciencia tan absolutamente antivital? Si el problema de la ciencia conduce insoslayablemente a la cuestión general en torno a la moral, el interrogante que es preciso formular tiene que ver con la conveniencia de perpetuar el crédito concedido a la moral, dado que tanto la naturaleza como la historia se manifiestan como *inmorales*. En definitiva, aquel que afirma tener fe en la ciencia manifiesta con esta fe la creencia en un mundo divergente al de la vida, la naturaleza y la historia.

ningún punto de vista determinado en sí misma ya es un presupuesto de partida « también la ciencia descansa sobre una creencia, no hay ninguna ciencia “sin supuestos” » ⁶⁴

La crítica que se puede dirigir al cristianismo adquiere otra perspectiva cuando se considera el hecho de que dicha crítica pierde todo su sentido si no se considera aquella más fundamental orientada a la moral cristiana. Toda la *tramoya* teológica cristiana y su doctrina de salvación se corresponden con claros propósitos morales, con la perpetuación de unas condiciones de existencia en las que se conserva una determinada especie de vida, en las que prospera un tipo de humanidad, en detrimento necesario de las condiciones en las que triunfaría la humanidad contraria. La cosmovisión cristiana puede ser entendida como un sistema de valoraciones emitida por un cierto tipo de representantes de la humanidad, los cuales procuran a través de tal valoración su preponderancia, su victoria, su éxito. Desde el punto de vista de Agustín de Hipona, desarrollado en la obra *Ciudad de Dios*, la historia ha sido entendida como la pugna entre los habitantes de la ciudad ideal, la Jerusalén celeste, los justos o los buenos, y los réprobos que habitan la ciudad terrestre, dominada por las pasiones y el egoísmo. En el final de los tiempos habrá de confirmarse el triunfo de una ciudad sobre otra, es decir, la propagación definitiva de aquellas condiciones de vida que garantizaban el mantenimiento y el desarrollo de un determinado tipo de humanidad.

Por otra parte, es un fenómeno habitual que aquella persona que ha abandonado su fe cristiana no por ello se encuentra en disposición de abandonar la moral cristiana. Las causas por las que a partir de entonces lucha, y los ideales a los que se entrega, suelen la mayor parte de las veces ser coincidentes con los objetos que perseguiría aquel que profesa la fe que él ha abandonado. Parece que con su adhesión a la moral parece sofocar un reducto de mala conciencia, que puede subsistir en su interior por haberse desembarazado de sus antiguas creencias. Aunque manifieste un cierto cambio en lo que respecta a las costumbres y los hábitos, y exprese falta de coincidencia con los dictados más burdos de la moral tradicional, sin embargo aún se apoya en dicha moral en cuestiones de mayor calado. A juicio de Nietzsche, el abandono de la fe cristiana ocasiona la pérdida de derecho de seguirse apoyando la moral propia en esa creencia: «Cuando uno abandona la fe cristiana pierde el derecho a apoyarse en la moral cristiana». ⁶⁵

«y en la medida en que afirma ese “otro mundo”, ¿qué? ¿no tiene precisamente por ello que – negar su contrapartida, este mundo, nuestro mundo?... » GC, p 860

En definitiva, la fe sobre la que descansa la adhesión incondicional a la ciencia es una fe metafísica, y esta fe debe ser concebida como una traducción de la moral en términos metafísicos. La creencia en la verdad científica es el último eslabón de un proceso que vincula y emparenta al hombre antimetafísico y ateo contemporáneo con los inicios platónicos, refrendados históricamente a través de la concepción físico-teológica cristiana.

⁶⁴ GC, p. 859

⁶⁵ CI, p. 94

La moral cristiana se atribuye un origen trascendente, con lo cual no puede ser admitida por aquel que afirme no creer en ningún tipo de trascendencia, al menos en lo que atañe a los aspectos más teóricos de la cuestión. Sin embargo, puede ocurrir perfectamente que una persona se niegue a admitir la creencia en Dios por aplicación del criterio de veracidad que procede de la moral cristiana, con lo cual en el campo intelectual Dios muere, víctima de la moral que su figura ha promovido históricamente a través de sus gestores en el tiempo, los sacerdotes.

Los juicios de la moral inscritos en el cuerpo no se pueden arrancar tan sólo con el decreto de la muerte de Dios, por más que dicha muerte resuene en la interioridad, y su eco alcance los reductos más profundos de la consideración intelectual del mundo y de la vida. La moral cristiana ha prosperado y preponderado a través de un sistema axiológico que procura incidir en el cuerpo cómo enclave que garantizará su persistencia prolongada, generando un conjunto de instintos de naturaleza infraconsciente que se corresponden con el conjunto de apreciaciones y modos de sentir primordiales, a través de los cuales se realiza el ejercicio de ponderación evaluativa de la vida. El dispositivo instintivo internalizado e introyectado por el sujeto entra en contradicción, sin embargo, con los impulsos primordiales y básicos de la vida, lo cual inserta el conflicto y la discordia en el fuero interno de la individualidad:

El cristianismo ha sido hasta ahora el “ser moral”, una curiosidad sin igual – y *en cuanto* “ser moral”, ha sido más absurdo, más mendaz, más vano, más ligero, *más perjudicial a sí mismo* que cuanto podría haber soñado el más grande despreciador de la humanidad. La moral cristiana – la forma más maligna de la voluntad de mentira, la auténtica Circe de la humanidad: lo que la ha *corrompido*. Lo que a mí me espanta en este espectáculo no es el error en cuanto error, ni la milenaria ausencia de “buena voluntad”, de disciplina, de decencia, de valentía en las cosas del espíritu, manifestada en la historia de aquél: - ¡es la falta de naturaleza, es el hecho absolutamente horripilante de que la *antinaturaleza* misma, considerada como moral, haya recibido los máximos honores y haya estado suspendida sobre la humanidad como ley, como imperativo categórico!... ¡Equivocarse hasta ese punto, *no* como individuo, *no* como pueblo, sino como humanidad!... Que se aprendiese a despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se fingiese mentirosamente un “alma”, un “espíritu”, para arruinar el cuerpo; que se aprendiese a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad; que se buscara el principio del mal en la más honda necesidad de desarrollarse, en el egoísmo *riguroso*- (- ¡ ya la palabra misma es una calumnia ¡ -) - ; que, por el contrario, se viese el valor *superior*; ¡ qué digo ! el *valor en sí*, en los signos típicos de la decadencia y de la contradicción a los instintos, en lo “desinteresado”, en la pérdida del centro de gravedad, en la “despersonalización” y “amor al prójimo” (¡vicio del prójimo!)... ¡Cómo! ¿La humanidad misma estaría en *décadence*? ¿Lo ha estado siempre? ⁶⁶

La humanidad ha estado hasta la fecha en las peores manos, en las de

⁶⁶EH, p. 130

aquellos que deseaban perpetuar la decadencia, contraviniendo la idiosincrasia de aquellos dotados de una naturaleza vigorosa y extendiendo un manto de incompreensión que turba la mirada analítica vuelta hacia la historia, dado que se impone como elemento configurador de sentido el advenimiento de la moral cristiana, la cual, fundiéndose con los elementos propios de la disolución de la antigüedad, anatemiza los capítulos precedentes de civilización grecolatina, considerándolos exponentes originarios de decadencia moral, ensayando un ejercicio de *transvaloración terminológica*, dado que es precisamente la moral cristiana la detentadora más importante de decadencia que haya conocido jamás la humanidad.

El destino que Nietzsche se atribuye a sí mismo consiste en este descubrimiento del auténtico significado de la moral cristiana, y la identificación certera del auténtico origen de los valores. Ese es el acontecimiento que realmente reviste significación en el conjunto de avatares y circunstancias cuya compleción general recibe el nombre de historia universal. Será preciso que salte por los aires toda moral dimanante de una concepción monoteísta, abriéndose de esta manera las puertas a la bendición incondicional que sobre el conjunto de la realidad expande la perspectiva politeísta, entendida como campo abierto de recreación de la realidad fruto de la inventiva humana, que no menoscaba ni condena aquellos aspectos que la moral monoteísta anatemizaba. Este acontecimiento decisivo permite dividir la historia de la humanidad: « El *descubrimiento* de la moral cristiana es un acontecimiento que no tiene igual, una verdadera catástrofe. Quien hace luz sobre ella es una *forcé majeure* (fuerza mayor), un destino,- divide en dos partes la historia de la humanidad. Se vive *antes* de él, se vive *después* de él...»⁶⁷

La moral ha sido considerada como un crucial aspecto de la idiosincrasia cristiana, dado que es un elemento indiscernible de la esencia del mismo cristianismo, a diferencia de la religión griega politeísta, que se mantenía al margen de prescripciones morales. Sin embargo, desde la perspectiva del pensamiento de Nietzsche, el cristianismo mismo puede ser entendido en su totalidad como una valoración, siendo él mismo el que está al servicio de la moral, dado que no representa otra cosa que el procedimiento a través del cual se perpetúa un tipo de humanidad. Existe una reduplicación del término moral que imbrica la definición tradicional y la concepción de la moral nietzscheana, dado que el cristianismo es un fenómeno moral por partida doble, en cuanto que por un lado es el detentador de un tipo de moral que puede considerarse la moral tradicional, concebida como una mixtura entre platonismo y cristianismo, y por otro él mismo en su totalidad puede ser entendido como un fenómeno moral, dado que desde la perspectiva

⁶⁷EH, p. 131

nietzscheana es una valoración que permite la persistencia de una cierta humanidad.

La *cruzada criminal* emprendida por la moral cristiana no deja de ser una empresa abocada al fracaso, dado que el ser vivo no puede alzarse contra la vida y postular su impugnación general. Esta condena es un síntoma de una determinada vida, que a través de unos valores y su correspondientes disvalores antitéticos pretende conservarse y acrecentarse. Los valores están siempre al servicio de la vida, no hay vida sin valoración posible, y a través de los valores somos compelidos por la propia vida a apuntalarnos existencialmente, haciendo frente al desafío de subsistir en una realidad enigmática y caótica, literalmente inhumana. Los valores dotan de significatividad al mundo, vinculan inextricablemente el destino del hombre con el devenir de acontecimientos de la historia del universo, que de otra manera se mostraría como implacablemente indiferente a la suerte que pueda correr el animal racional que habita la Tierra. La especie de vida que a través de sus valores condena a la vida es aquella que se encuentra debilitada, resentida, que es una manifestación del instinto de decadencia. La concepción moral de Schopenhauer, que fue objeto de estudio en el primer apartado de esta segunda parte, puede considerarse el paradigma de la vida decadente, que necesita negarse estimando, al mismo tiempo, que dicha negación reviste la auténtica significación moral dentro de los acontecimientos, no sólo de la vida del hombre, sino incluso de la crónica del propio universo.

4.5. Ciencia de la moral y crítica fundamental a la filosofía

Nietzsche declara explícitamente su suposición de que toda filosofía brota necesariamente de intenciones morales, y de que para aclarar en profundidad el sentido de ciertas afirmaciones metafísicas proferidas por un determinado autor es preciso remontarse a la fuente primordial de dónde proceden, que siempre es de naturaleza moral. La actividad racional consciente, a partir de la cual se realiza la especulación filosófica, está movida por unos hilos imperceptibles de naturaleza pulsional, constituyendo el reflejo de procesos fisiológicos que hasta la fecha han permanecido indescifrables. La entronización de la idea del Bien, el orden moral del mundo, o un sentido teleológico hacia el cual se orienta el discurrir de los acontecimientos, bien pudieran constituir los indicadores elocuentes de los estados valetudinarios experimentados por todos aquellos que han defendido su verdad en el transcurso de los siglos.

La genealogía emprendida para desentrañar el auténtico sentido de los venerables objetos de la metafísica siempre ha de remitir a los estados de salud o enfermedad del cuerpo de todos aquellos que hacen filosofía.

En la confrontación kantiana entre el avance de la ciencia tras la revolución y la situación de la metafísica, se ponía de manifiesto el estado lamentable en el que se encontraba esta última, y la necesidad de emprender una crítica de la razón por parte de sí misma, que midiera sus límites y capacidad. De acuerdo con la perspectiva nietzscheana, la inexistencia de un edificio filosófico con cimientos firmemente asentados se debe a la falta de rigor a la hora de hacer un ejercicio de sinceridad que ponga de manifiesto la naturaleza de las auténticas motivaciones que impelen a los autores a hacer filosofía, ya que hasta la fecha todos los filósofos han edificado sus construcciones especulativas bajo la seducción de la moral; también la propuesta de solución por parte de Kant obedece en sí misma a determinaciones morales.

Por otra parte, todos aquellos que al cabo de los siglos se han dedicado a la metafísica han presupuesto como creencia básica fundante la existencia de antítesis originaria de valores (*die Gegensätze der Werthe*). A todas aquellas cosas que se les ha concedido un rango superior y excelso se les ha atribuido un origen necesariamente divergente con la procedencia de las cosas del mundo del devenir y de la caducidad. Los valores superiores proceden del seno del mismo ser, son ideas contenidas en el sensorio divino, o en la cosa en-sí. Son pensamientos e ideas del mismo Dios, emparentadas y vinculadas con una ley eterna e imperecedera que es la misma ley divina.

El reconocimiento de su excelsa dignidad no está sometido a las veleidades de la decisión humana, sino que gravitan henchidas de realidad entitativa al margen del discurrir diacrónico de los asuntos humanos, estableciéndose como referencias absolutas a las que necesariamente ha de

plegarse la acción del hombre, si desea que su comportamiento revista significado y valor moral.

El panorama se ofrece desde un ángulo muy diferente a la reflexión de Nietzsche:

Ni siquiera a los más previsores entre ellos se les ocurrió dudar ya aquí en el umbral, donde más necesario era, sin embargo; aun cuando se habían jurado de *omnibus dubitandum* (dudar de todas las cosas). Pues, en efecto, es lícito poner en duda, en primer término, que existan en absoluto antítesis, y en segundo término, que esas populares valoraciones y antítesis de valoraciones sobre las cuales los metafísicos han impreso su sello sean algo más que estimaciones superficiales, sean algo más que perspectivas provisionales y, además, acaso, perspectivas tomadas desde un ángulo, desde abajo hacia arriba, perspectivas de rana, por así decirlo, para tomar prestada una expresión corriente entre los pintores.⁶⁸

Como condiciones que pueden posibilitar el mantenimiento y el desarrollo de cierto tipo de vida, lo verdadero, lo veraz o lo desinteresado pueden ser considerados valores. Lo que es preciso establecer es que, como condiciones de un tipo de vida superior, habrán de considerarse también valores sus correspondientes antagonistas, es decir, lo falso, la voluntad de engaño y el egoísmo. Sin embargo, esa asignación de valor permanece rehén aún de la secular creencia metafísica mientras utilice la expresión antagonista, o el término contrario, o cualquier fórmula que pretenda establecer una contraposición dual. Básicamente, se trata de lo mismo, y la desfiguración metafísica se implanta originariamente en la bifurcación axiológica precisa que compendia unos valores contrapuestos a sus correspondientes disvalores.

Esta valoración metafísica discrepa esencialmente de la consideración realizada por el planteamiento de aquella filosofía que encuentra la denominación en *Humano, demasiado humano* de *filosofía histórica*, que no puede pensarse separada de la ciencia natural, según la cual no puede hablarse propiamente de contrarios, de elementos necesariamente contrapuestos, sino de sublimaciones que hay que descubrir, que es preciso reconocer e identificar, e incluso promover. No hay una conducta altruista que se posicione en abierta contraposición a aquella acción promovida realmente por el egoísmo; éste último estaría presente tanto en una como en otra, pero en la primera se encuentra aparentemente irreconocible, difícil de detectar, volatilizado; al igual que no existe tampoco una acción abiertamente desinteresada. Nietzsche alberga la esperanza en *Humano, demasiado humano* de que gracias al nivel adquirido por las ciencias pueda obtenerse una química de las representaciones y los sentimientos morales, religiosos o estéticos, al igual que de todo el conjunto de sentimientos que afloran en el individuo al contacto con las creaciones culturales o al hilo de

⁶⁸MBM, p. 23

su propia reflexión en el fuero interno de su intimidad. Quizás esa particular química, que opera atendiendo a las auténticas conexiones de elementos, ponga de manifiesto el auténtico origen de los valores hasta la fecha objeto de alta consideración y alabanza, señalando el parentesco originario establecido entre lo más excelso y lo más bajo; los colores a través de los cuales se ha obtenido la pintura que recrea la elevada posición de la condición humana se han obtenido de aquellos mismos materiales execrados y considerados como la miseria absoluta, que toda elevación moral de la humanidad debía consiguientemente dejar muy atrás:

Todo lo que necesitamos, y que sólo al nivel actual de las ciencias particulares puede dárse nos, es una *química* de las representaciones y los sentimientos morales, religiosos y estéticos, así como de todas esas emociones que experimentamos en nosotros en el grande y pequeño tráfico de la cultura y de la sociedad, e incluso en la soledad: ¿qué ocurriría si esta química concluyese con el resultado de que también en este campo los colores más maravillosos se obtienen a partir de materiales bajos e incluso despreciados? ¿Tendrán muchos ganas de seguir tales investigaciones? La humanidad gusta arrancarse de la cabeza las preguntas sobre el origen y los comienzos: ¿no tiene que estar casi deshumanizado para experimentar dentro de sí la inclinación contrapuesta? ⁶⁹

El reconocimiento de la identidad originaria y esencial que está a la base de todos aquellos valores que la tradición contrapuso como elementos metafísicamente divergentes habrá de condicionar necesariamente la labor a la que están predestinados los integrantes de un tipo especial de hombres que habrán de consagrarse al cultivo de la nueva filosofía. Es preciso establecer una bifurcación entre dos tipos señaladamente diferentes que se consagran a la actividad filosófica. Por un lado se encontrarían *los filósofos obreros (die philosophischen Arbeiter)*, que incluyen entre sus filas a aquellos hombres dedicados a la investigación científica (*wissenschaftlichen Menschen*); por otro lado se encontrarían los filósofos propiamente dichos. Si bien aquellos que entran dentro de la primera clasificación se corresponden con los que han realizado su actividad en el pasado y la cultivan en el presente, los integrantes del segundo bloque son personajes que se atisban en el porvenir, los cuales pueden servirse, sin embargo, de toda la actividad precedente de los obreros de la filosofía como una propedéutica que les habilitará para realizar la tarea genuina a la que están predeterminados. Esta labor específica exige la creación de valores. Ahora bien, la acción de crear a la que aquí se hace referencia queda debidamente aclarada en su conexión con el conocimiento que a los filósofos les corresponde. Conocer es crear. Aquellos que han sido denominados obreros filósofos deben de adueñarse de todas

⁶⁹HDH, p. 75

aquellas verdades que imperaron durante periodos históricos, captando las posiciones de valor subyacentes, reduciendo dichas valoraciones a fórmulas aprehensibles, dominables, inteligibles en cuanto tales valoraciones, tanto en el dominio de lo lógico como en el ámbito de lo político-moral y lo artístico: « Aquellos obreros filosóficos modelados según el noble patrón de Kant y de Hegel tienen que establecer y que reducir a fórmulas cualquier gran hecho efectivo de valoraciones – es decir, de anteriores *posiciones* de valor, creaciones de valor que llegaron a ser dominantes y que durante algún tiempo fueron llamadas “verdades” – bien en el reino de lo lógico, bien en el de lo *político* (moral), bien en el de *lo artístico*». ⁷⁰

La labor de los obreros filósofos está dominada por el deseo de sojuzgar el pasado, es decir, captar el sentido auténtico que subyace en toda posición de valor. Evidentemente, la aprehensión de la posición de valor que se encuentra debajo de toda creación cultural, artística o científica del pasado o del presente, habrá de estar condicionada por una toma de conciencia que conduce al reconocimiento de la homogeneidad esencial que se encuentra a la base de toda proliferación de valores contrapuestos o divergentes. Esta nivelación y homogeneización axiológica debe ser entendida como una impugnación general a toda concepción metafísica que pretenda adjudicar un origen privilegiado a un cierto tipo de valores. A partir de esta actividad preliminar, el filósofo deberá tomar el rumbo del devenir humano en el tiempo, y alzando la voz deberá decretar el *hacia dónde* y el *para qué* del hombre: « *Pero los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan*: dicen “¡así debe ser!””, son ellos los que determinan el “hacia dónde” y el “para qué” del ser humano ». ⁷¹

⁷⁰MBM, p. 155

⁷¹MBM, p. 155

4.6. Sentido originariamente moral de los conceptos nucleares

A. Voluntad de poder

El establecimiento de la ciencia de la moral ha de ser debidamente caracterizado como un ejercicio sin precedentes de una especial autognosis, a través del cual la moral quedará superada, cuando sea debidamente reconocido el auténtico principio generador de las valoraciones : la voluntad de poder. La historia de la moral puede ser concebida como la manifestación de una determinada voluntad de poder, a través de la cual los oprimidos, los esclavos, los fracasados, los dotados de una naturaleza débil, los enfermos o los mediocres establecen valores que crean las condiciones de su conservación y desarrollo, valores que son por tanto favorables a la específica manifestación de la vida que ellos representan. Ciertamente, la efectiva realidad dual de la moral manifiesta al mismo tiempo la también dual voluntad de poder, constituyendo la propia historia de la moral la expresión de la pugna entre dos voluntades de poder intrínsecamente dispares, si bien la postulación de la voluntad de poder afirmativa, que se situaría en abierta oposición a la negativa-nihilista-ascética, se sitúa prácticamente en el orden hipotético, ya que en realidad el predominio de la primera voluntad de poder es absoluto en el transcurrir de la historia.

La expresión *voluntad de poder* aparece de manera esporádica en la obra publicada de Nietzsche, si bien es posible servirse del contenido del párrafo 36 de *Más allá del bien y del mal* para presentar una formulación general de su contenido. En ese fragmento se adopta como punto de partida la afirmación de que aquello que realmente se nos da y se nos ofrece es nuestro mundo de pasiones, y que no podemos realmente ascender ni descender a ninguna realidad diferente a ese mundo nuestro gobernado por los instintos, puesto que incluso el pensamiento no es otra cosa que una manera determinada de relacionarse los instintos entre sí. La cuestión consistiría en dar un salto, e intentar comprender el mundo material como un elemento que posee un grado de realidad idéntico al poseído por nuestro mundo de nuestras pasiones y afectos. En el núcleo de esa realidad, concebida como si fuera idéntica a nuestro mundo pasional, está presente virtualmente el despliegue ulterior que diversifica todos los niveles contenidos en el desarrollo de la vida orgánica:

Suponiendo que ninguna otra cosa esté “dada” realmente más que nuestro mundo de apetitos y pasiones, suponiendo que nosotros no podamos descender o ascender a ninguna otra “realidad” más que justo a la realidad de nuestros instintos, - pues pensar es tan sólo un relacionarse esos instintos entre sí - : ¿no está permitido realizar el intento y hacer la pregunta de si eso dado no *basta* para comprender también partiendo de lo idéntico a ello, el denominado mundo mecánico (o material)? Quiero decir, concebir este mundo no como ilusión, una “apariencia”, una

“representación” (en el sentido de Berkeley y Schopenhauer), sino como algo dotado de idéntico grado de realidad que el poseído por nuestros afectos, - como una forma más tosca del mundo de los afectos, en la cual está aún englobado en una poderosa unidad todo aquello que luego, en el proceso orgánico, se ramifica y se configura (y también, como es obvio, se atenúa y debilita), como una especie de vida instintiva en la que todas las funciones orgánicas, la autorregulación, la asimilación, la alimentación, la secreción, el metabolismo, permanecen aun sintéticamente ligadas entre sí, - como una *forma previa* de la vida?⁷²

Nietzsche propone una explicación relativa al conjunto total de nuestra vida instintiva, dado que ésta podría ser entendida como derivación y ramificación de una única forma básica de voluntad, más en concreto de voluntad de poder; este principio podría también aplicarse a la explicación del conjunto de funciones orgánicas, de tal forma que fuera posible de esta manera definir toda fuerza agente como voluntad de poder. Por consiguiente, ante la pregunta que interroga por el ser en-sí del mundo, más allá de la consideración fenoménica de la realidad, será posible proponer la respuesta que afirma que el mundo visto desde dentro, apresado en su *carácter inteligible*, sería voluntad de poder:

Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de *una única* forma básica de voluntad, - a saber, de la voluntad de poder, como dice *mi tesis* -; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que se encontrase en ella también la solución del problema de la procreación y nutrición - es *un único* problema -, entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente *toda* fuerza agente como : *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su “carácter inteligible”, - sería cabalmente “voluntad de poder” y nada más que eso.⁷³

Partiendo de la experiencia inmediata que en el seno de cada individuo se produce en torno a un principio agente responsable de la totalidad de nuestra vida instintiva-pasional, vida inscrita en los entresijos de la corporalidad, por medio de una operación analógica podemos extenderla a la interpretación del conjunto de la realidad «es preciso comprender que todos los movimientos, todos los fenómenos, todas las leyes no son más que síntomas de procesos internos y sentirnos obligados a servirnos de la analogía que representa el hombre a este respecto».⁷⁴

Con la teoría de la voluntad de poder también se puede hacer frente al

⁷² MBM, p. 61

⁷³ MBM, p. 62

⁷⁴ FP III, 37 [16]

planteamiento propio de las doctrinas eudemonistas, consecuencia enteramente del predominio de los instintos de decadencia en la configuración de la moral prevalente en la historia. El ser viviente no tiende incesantemente a un estado de bienestar denominado felicidad, sino que su aspiración auténtica se encamina al logro de más poder, a una intensificación de la sensación de poder. En esta aspiración se cifra la motivación primordial que determina todo aquello que hacemos, que sentimos, o incluso que somos. Ciertamente, la satisfacción tras la consecución de un objetivo perseguido por nosotros puede proporcionarnos una intensificación de una sensación placentera. Pero el hecho de que nos sintamos bien tras la conquista de un objetivo largamente deseado no significa que la búsqueda del ulterior estado placentero, que sobreviene tras el advenimiento de la conquista lograda, haya ejercido de fundamento de determinación de nuestro querer. Toda fuerza que impele a actuar es voluntad de poder, y fuera de ella no existe fuerza física, dinámica ni psíquica: « ¿Qué valor tienen nuestras estimaciones de valor y nuestras tablas de bienes mismas? *¿Qué resulta de su dominio?* ¿Para quién? ¿Respecto de qué? – Respuesta: para la vida. ¿Pero *qué* es la vida? Aquí es necesario, por lo tanto, una versión más precisa del concepto “vida”: mi fórmula para ello reza: la vida es voluntad de poder». ⁷⁵

A partir del establecimiento de la concepción en torno a la voluntad de poder puede entenderse que todo centro de fuerza construye a partir de sí mismo el resto del mundo, estableciendo una determinada perspectiva a partir de la cual se mide y se forja la realidad. La particular perspectiva con la cual interpretamos y configuramos esa realidad, de acuerdo a un punto de vista que representa un determinado mundo, constituye una valoración determinada, a través de la cual perseguimos nuestra conservación y acrecentamiento:

Que el *valor del mundo* reside en nuestra interpretación (-que quizá en alguna parte sean posibles otras interpretaciones, diferentes de las meramente humanas-), que las interpretaciones habidas hasta ahora son estimaciones perspectivistas en virtud de las cuales nos mantenemos en la vida, es decir, en la voluntad de poder, de crecimiento del poder, que toda *elevación del hombre* lleva consigo la superación de interpretaciones más estrechas, que toda fortificación y ampliación de poder que se alcance abre nuevas perspectivas y hace creer en nuevos horizontes – esto recorre mis escritos. El mundo que *en algo nos concierne* es falso, es decir, no es un hecho, sino una invención y un redondeo a partir de una magra suma de observaciones; está siempre “fluyendo”, como algo que deviene, como una falsedad que continuamente vuelve a trasladarse, que no se acerca nunca a la verdad: porque – no hay “verdad”. ⁷⁶

⁷⁵ FP IV, 2 [190]

⁷⁶ FP IV, 2 [108]

La promoción de los valores morales como aquellos a los que les corresponde la función de vectores supremos que deben guiar las fases sucesivas de desarrollo de la especulación filosófica, apropiándose de todas las fases integrantes de dicho desarrollo, se corresponde con la intención proveniente del instinto de decadencia, de trazar las líneas directrices a través de las cuales se patentiza la venganza que los débiles realizan contra la realidad.

Los medios a través de los cuales la moral ha conseguido prevalecer históricamente son herramientas al servicio de la voluntad de poder, que se revela en las manifestaciones débiles y decadentes de la vida. Son utensilios de los que se sirve esa voluntad, con lo cual su calificación como morales sólo puede ser admisible en una crasa obstrucción de la capacidad de emitir un juicio que se atenga a la realidad. Los medios son inmorales, dado que la moral en sí misma no es tal, si por moral hemos de entender el significado canónico establecido para dotar de contenido a dicha noción. Todo es *immoral*, dado que todo es voluntad de poder, principio que se establece necesariamente fuera de las lindes del territorio demarcado por la definición canónica de moral. Dominio, una vez más, *außemoralisch*.

Ciertamente, en una primera lectura la determinación del carácter immoral de la voluntad de poder puede movilizar ciertas sensaciones, que se corresponden con los juicios que la moral tradicional ha configurado e impreso en el sistema general de instintos, a través de los cuales se realiza la valoración general de la realidad. La impresión del sello de immoralidad parece revestir a la noción de la voluntad de poder de una irresistible fuerza transgresora y subversiva, puesta siempre en vinculación con la figura antagónica necesaria que sería la propia moral. Sin embargo, propiamente el significado del carácter immoral de la voluntad de poder es otro, en cuanto que, por definición, debe anular y suprimir toda contraposición originaria de valores, toda alineación de aspectos de la realidad que quedarían de esta forma adscritos en los dominios correspondientes del bien y del mal. Precisar que la voluntad de poder es immoral parece seguir reservando una dimensión real a la moral. La propia bifurcación moral/immoral es una herramienta decadente que permite encubrir el hecho de que lo único que existe es voluntad de poder; que ésta quede definida como immoral debe ser entendido como el único recurso que queda cuando se pone de manifiesto el hecho de que no existe realmente un término con el que poder designarla cumplidamente.

La persistencia de la oposición establecida entre los términos moral e immoral puede admitirse tan sólo, desde el planteamiento que se deriva de la propia posición de Nietzsche, en cuanto que la única opción merecedora de recibir el apelativo de moral sería aquella que se pone al servicio de aquellas perspectivas que favorecen y propician el desarrollo de los instintos favorecedores de una vida superior, y por tanto suponen la superación del

instinto de decadencia, el cual utilizaba los principios de la moral tradicional para perpetuarse. Es desde este horizonte como se puede dotar de un contenido semántico alternativo al término inmoral, en cuanto éste representaría todo aquello que se vincula con la moral de decadencia, la de aquella detentada por las manifestaciones menos logradas de vida. Se trata, por tanto, de una inversión (*umkehrung*) terminológica, dado que lo que hasta la fecha fue considerado moral habrá de ser concebido como lo inmoral, mientras que lo que ha portado la denominación de inmoral habrá de ser concebido como precisamente el ámbito de la nueva moral. El criterio discriminador será la medida en que se favorece o se perjudica el desarrollo de formas superiores de vida.

Vuelta la mirada a la historia de la filosofía, y considerados todos sus avatares desde el exclusivo punto de vista de la voluntad de poder, sus capítulos integrantes merecen una consideración muy distinta de aquella que ha sido dispuesta por la tradición. Ciertamente, en el panteón canónico donde *reposa la memoria* de los protagonistas que han integrado el devenir histórico de la filosofía, se ha escrito un epitafio para cada autor que allí se haya entronizado glosando la intensidad con la que en su producción intelectual se ha manifestado el instinto de conocimiento, y su docilidad inquebrantable al imperativo de hallar la verdad. A juicio de Nietzsche, el instinto prevalente no ha sido el del conocimiento puro, sino otro muy distinto que ha utilizado el conocimiento a su servicio. En este sentido, la filosofía ha de ser entendida como dominio particular de un cierto instinto que a través de ella pretende tomar la palabra, el dominio, configurar la realidad, y hacer que ésta se pliegue al tamiz particular que él ofrece para interpretar el mundo. La configuración de los instintos subyacentes se realiza a través de un instinto prevalente, que se corresponde en la totalidad de los casos con un instinto de naturaleza moral: « En el filósofo, por el contrario, nada, absolutamente nada es impersonal; y es especialmente su moral la que proporciona un decidido y decisivo testimonio de *quien es él* – es decir, de en qué orden jerárquico se encuentran recíprocamente situados los instintos más íntimos de su naturaleza ». ⁷⁷

La capacidad de ese instinto prevalente para establecer ese orden jerárquico entre instintos y esa organización de los mismos proviene de un poder de implantación que deriva de la voluntad de poder. Sin embargo, los dualismos axiológicos se encuentran de manera tan profunda aposentados en las entrañas del investigador del fenómeno de la moral, que su mirada es incapaz de reconocer la presencia de la voluntad de poder como dicho principio fundante, por lo que la mera sugerencia de *que lo bueno* que hay en el hombre sea lo mismo y proceda de la misma fuente que *lo malo* provoca la reacción inmediata de condenar dicha sugerencia como una inmoralidad

⁷⁷ MBM, p. 27

que es preciso erradicar de la consideración propia de la filosofía moral.

Secularmente se ha cifrado el progreso moral de la humanidad como la extirpación sucesiva de la maldad y la implantación paulatina del bien. Sin embargo, básicamente la humanidad es la misma al cabo del tiempo, en lo que atañe a su confrontación con el ideal moral que ha prevalecido históricamente. Desde la óptica de Nietzsche esto es debido a que mientras hay vida deben existir los ingredientes esenciales que la constituyen, y desde una perspectiva económica global tan determinantes son los elementos etiquetados como buenos, como aquellos considerados y estimados como malos o perversos: « Pero suponiendo que alguien considere que incluso los afectos odio, envidia, avaricia, ansia de dominio son afectos condicionantes de la vida, algo que tiene que estar presente, por principio y de un modo fundamental y esencial, en la economía global de la vida, y que en consecuencia tiene que estar acrecentada, - ese alguien padecerá semejante orientación de su juicio como un mareo». ⁷⁸

La intensificación global de la vida debe traer necesariamente consigo la implementación de aquellos aspectos condenados y abominados por la tradición moral de siglos. Atisbar la nueva tierra de promisión en la que la reflexión se librará definitivamente del yugo de la moral trae consigo el inicio de un proceso encaminado a la eliminación de la moralidad encarnada en el propio cuerpo, fruto de una determinada manera de organizar los instintos, resultado de un predominio de una precisa voluntad de poder: «estamos dejando atrás, navegando derechamente sobre ella, la moral, con ello tal vez aplastemos, machaquemos nuestro propio residuo de moralidad, mientras hacemos y osamos hacer nuestro viaje hacia allá ». ⁷⁹

⁷⁸ MBM, p. 46

⁷⁹ MBM, p. 46

B. Superhombre

La moral de la costumbre (*Sittlichkeit der Sitte*) consiste en el colosal trabajo que el hombre realiza sobre sí mismo durante el más largo periodo del género humano, lapso de tiempo que recibe la denominación de prehistórico (*vorhistorisch*), en el cual el propio hombre es sometido a un trabajo de forja del cual se obtiene el resultado de una criatura uniforme, previsible, calculable y dominable. Es preciso, por tanto, que las costumbres encaminadas a la homologación colectiva actúen como si se tratara de una camisa de fuerza, cuya constricción haga sucumbir cualquier atisbo de disonancia o discrepancia. La historia universal está necesariamente precedida por la moralidad de la costumbre. La acuñación del animal previsible hombre no es separable de los cadalsos, las picotas y todos los procedimientos a través de los cuales se ha ejercido la tortura. Ciertamente, los procedimientos a través de los cuales ha preponderado históricamente la moral de decadencia, aquella gracias a la cual una determinada voluntad de poder ha dispuesto las condiciones necesarias para su conservación y acrecentamiento, merecen el calificativo de inmorales, precisamente desde la consideración de la perspectiva propia de la moral de decadencia. Todo el compendio de recursos culturales que coadyuvan simultáneamente con el propósito de obtener el sometimiento absoluto a los cauces preestablecidos, sobre los cuales ha de discurrir el desarrollo genérico de la identidad humana, constituye el mundo particular de valores. En definitiva, la *moral de la costumbre* puede ser concebida como aquel periodo en el cual el hombre se convierte en el artífice de la cultura, entendida como actividad encaminada a la obtención de una criatura calculable, previsible y homogénea. Ese *rodillo* cultural a través del cual se obtiene la impresión secular de la identidad genérica humana recibe en Zaratustra la denominación de *perro de fuego*. Éste es caracterizado como una enfermedad propia de la piel de la tierra, que se manifiesta al mismo tiempo con otro *dolor de cabeza* de la tierra que recibe el nombre de “hombre”. La relación del hombre con la tierra no está mediada por una consideración que se atenga a la dimensión natural, es decir, que asuma el dominio insoslayable de la voluntad de poder como fuerza que se ubica en una dimensión más allá de la moral; lejos de eso, el hombre se muestra como un perro domesticado, amansado, sujeto a la coerción que implica el hecho de atenerse a los objetivos trazados por la domesticación. El fuego es un elemento purificador, con el que se termina con las disonancias que distorsionan la uniformidad general, con el que se combate las herejías y se acaba con las heterodoxias. El fuego no exhibe una concordia telúrica con la realidad tal y como ésta es en sí misma, sino que pretende dar la palabra a todas las fuerzas que han estado al servicio de la actividad genérica de la cultura. Lejos de constituir un oráculo que aporte una información fidedigna del latir del mundo,

distorsiona las palabras de la tierra como un ventrílocuo. El perro de fuego confraterniza con los elementos a través de los cuales se consagra el proceder de la actividad genérica de la cultura: la Iglesia y el Estado:

Así hablé yo ante el perro de fuego: entonces él me interrumpió gruñendo y preguntó: “¿Iglesia? ¿Qué es eso?” ¿Iglesia?, respondí yo, eso es una especie de Estado, y, ciertamente, la especie más embustera de todas. ¡Más cállate, perro hipócrita! ¡Tú conoces perfectamente sin duda tu especie! Lo mismo que tú, es el Estado un perro hipócrita; lo mismo que a ti, gústale a él hablar con humo y aullidos, - para hacer creer, como tú, que habla desde el vientre de las cosas. Pues él, el Estado, quiere ser a toda costa el animal más importante en la tierra; y también esto se lo cree la tierra.⁸⁰

Pese al poder que el perro de fuego ha ejercido en la configuración genérica de los individuos, el discurrir del tiempo parece dirigirse con paso firme y sin estruendos hacia aquel *gozne* que hará girar sobre sí el mundo: «en torno a los inventores de nuevos valores gira el mundo».⁸¹

Para columbrar la identidad de aquel que habrá de venir, y que será inventor de nuevos valores, es preciso situarse al término del ingente proceso, en el momento en el cual la moralidad de la costumbre acaba generando aquello para lo cual ella misma constituía tan sólo un medio: el individuo soberano (*souveräne Individuum*), aquel individuo que ha conseguido soltar la amarras de la moralidad de la costumbre, plenamente autónomo, situado en una dimensión por encima de la moralidad, dado que en realidad existe una contraposición excluyente entre moralidad y autonomía. Este individuo absoluto, libre de la moral, que ha superado en sí la moral, se sitúa por encima de ella, y se sitúa por encima del hombre. Ser hombre significa ser moral, permanecer sometido a la configuración niveladora de la moralidad de la costumbre. Estar más allá del hombre viene a mentar una dimensión en la cual la moral ha sido superada, dejada atrás. Esta superación de la moral se manifiesta en un acto de plena conciencia de sí, en el cual el poder se hace ostensible, y también la libertad en cuanto capacidad de autodeterminación. Al ir todo lo lejos que puede, sobreviene un sentimiento de plenitud, que no de felicidad: « - y, en él, una consciencia orgullosa, palpitante en todos sus músculos, de lo que aquí se ha logrado por fin y se ha encarnado en él, una auténtica consciencia de poder y libertad, un sentimiento de plenitud del hombre en cuanto tal ».⁸²

El hombre libre y de voluntad inquebrantable encuentra precisamente en su voluntad la medida del valor; toma conciencia del hecho de que los

⁸⁰ Z, p. 195

⁸¹ Z, p. 194

⁸² GM, p. 68

valores han de ser creados como garantías de las condiciones de existencia de un tipo superior de hombre, de una cualidad afirmativa de la voluntad de poder que toma la palabra a través de la conciencia de sí del hombre superior. Desde este *pathos* honra a los iguales a él o bien desprecia a aquellos que permanecen cautivos de la moral. El supremo ejercicio de autoconciencia ha de conducir necesariamente a dotar de significado al término responsabilidad (*Verantwortlichkeit*), la conciencia acrecentada de poder, que puede ejercerse sobre sí y sobre el destino, y que se ha convertido en instinto dominante, en aquel instinto sano capaz de establecer organización en el haz de instintos contradictorios que es capaz de albergar en sí. El hombre superior, el hombre soberano, denominará a este instinto dominante su *conciencia*: « El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la *responsabilidad*, la consciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: - ¿cómo llamará a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él? Pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llama su *conciencia*...». ⁸³

La conciencia del hombre soberano no tiene nada que ver con la (mala) conciencia resultado del repliegue hacia el interior de intensos dispositivos pulsionales, fruto de la manera negadora de organizar los instintos que introyecta el individuo sometido a la eticidad de la costumbre. En este contexto, la conciencia a la que accede el hombre superior debe ser comprendida como un particular impulso que puede ser definido como autosuperación, que lejos de aliarse con las fuerzas nihilistas, tal y como históricamente realizó la interioridad humana que se refleja en la conciencia de culpa, constituye precisamente su reverso, ya que su alianza se establece con la afirmación, con el pleno reconocimiento del potencial contenido en la totalidad de las fuerzas instintivas.

La superación de la moral por la propia moral y el advenimiento de la *especie humana* capaz de realizar dicha superación, conceptualizada a través de la imagen del superhombre, aparece prefigurada en el relato de las tres transformaciones del espíritu, con el cual se inician los discursos de Zaratustra en el libro primero de la obra: « Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño ». ⁸⁴

El espíritu encarnándose en la figura del camello demanda fardos pesados para transportarlos con sumisión. Representa paradigmáticamente la actitud genuflexa de todos aquellos espíritus pacientes que se pliegan ante el carácter venerable de los valores morales, dado que son referencias objetivas, hitos o mojones hincados en la superficie de la arena del desierto

⁸³ GM, p. 68

⁸⁴ Z, p. 49

que permanecen eternamente allí, dado que han sido depositados antes de que alguien pudiera tomar siquiera conciencia de la existencia del propio desierto. Han servido de orientación a generaciones de caravanas, sin que nadie haya osado jamás cuestionar la indiscutible veracidad de los mismos. El camello rehúye la ligereza: la vida ha de ser un fardo tan pesado como las cargas que él se apresta a soportar: « ¿Qué es pesado? Así pregunta el espíritu paciente, y se arrodilla, para que yo cargue con ello y mi fortaleza se regocije». ⁸⁵

El grado de creatividad del espíritu paciente es nulo. La vida es demasiado dura y pesada como para atreverse a salir de las pistas preestablecidas, cargando con semejantes fardos. El desierto no es lugar para realizar exhibiciones de creatividad. Aquello grabado en el desierto del espíritu paciente permanece para siempre. Todo posee carácter imperecedero. Los trazos que marcan las pistas por las que habrá de discurrir la peregrinación están allí, y seguirán estando, aunque ya no haya quien las recorra. Todo en el desierto está revestido de eternidad. Así son los valores para la moral. Lo son en sí mismos, no necesitan la estimación de los hombres para comenzar a existir, de igual forma que las estrellas brillarían aunque pasasen desapercibidas por la noche.

El señorío del espíritu se va a decidir en su capacidad para labrarse su libertad para crear. Esa libertad es necesario conquistarla. Es preciso sacudirse los pesos uncidos por los servidores y gestores de la moral « pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: en león se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa, y ser señor en su propio desierto». ⁸⁶La pugna decisiva entre el espíritu transformado, que lucha por conquistar su libertad, y el anquilosamiento milenario de respeto a la moral, se dirimirá con la lucha entre el león y el dragón. El primero ha renunciado a admitir el sentido pesado de la vida que se encuentra representado en la creencia en Dios. Tras la muerte de Dios habrá de sobrevenir el fin de la moral que se sustentaba en dicha creencia. Es preciso superar la moral, que necesariamente reacciona coartando la iniciativa creadora humana, a través de la mostración del carácter eterno de los valores. El dragón reclama necesariamente heteronomía moral, dado que es el depositario de unos valores cuya realidad transita las épocas, permaneciendo esencialmente inalterables. El león se niega empero a admitir, por coherencia con el principio de veracidad de la moral que internalizó siendo camello, la mentira que alberga la afirmación de que Dios existe. Y si no existe Dios, los valores han perdido el fiador que sostuvo el carácter incommovible del pedestal sobre el que reposaban. Será preciso afirmar contundentemente la identidad del yo propio, como

⁸⁵ Z, p.49

⁸⁶ Z, p.50

referencia que reclama plena autonomía, frente a la imposición heterónoma del deber emanado del carácter imperecederamente válido de los valores:

¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios? “Tú debes” se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice “yo quiero”. “Tú debes” se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice “yo quiero”. “Tú debes” le cierra el paso, brilla como el oro, es un animal escamoso, y en cada una de sus escamas brilla áureamente el “¡Tú debes!”. Valores milenarios brillan en esas escamas, y el más poderoso de todos los dragones habla así: “todos los valores de las cosas – brillan en mí”⁸⁷

La afirmación de la propia voluntad por parte del león manifiesta un desnudo aún considerable, significando la actitud reactiva de todo aquel que rompe las antiguas tablas de valores, pero sobre sus fragmentos no es capaz de crear realmente nada nuevo. Ciertamente, el león ha conquistado el terreno de juego del ejercicio de su libertad, pero aún este terreno se define en su oposición al dominio absoluto ejercido en el tiempo por las prescripciones morales procedentes de las *escamas del dragón*. Existe demasiada lucha en su actitud. Es preciso una tercera transformación, dado que es necesario el recurso a unos valores, a través de los cuales cristalice la perspectiva particular que permite garantizar las condiciones de conservación y acrecentamiento del tipo de vida fruto de la metamorfosis del espíritu. La creación de valores no es proceso que haya de sobrevenir con el estruendo de los grandes acontecimientos, con el enardecimiento que acompaña necesariamente al estado emocional de todos aquellos que han derribado los antiguos ídolos y han echado abajo sus estatuas. La destrucción en sí misma no es creadora, aunque permite crear la libertad para un nuevo crear: «crear valores nuevos – tampoco el león es aún capaz de hacerlo: más crearse libertad para un nuevo crear – eso sí es capaz de hacerlo el poder del león. Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber; para ello, hermanos míos, es preciso el león ».⁸⁸

La negación del león debe transmutarse en un santo decir sí: «qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacerlo? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? ».⁸⁹

Los valores habrán de ser creados mediante el juego, asumiendo la absoluta irresponsabilidad que proviene de la inocencia rotunda que se adivina en el proceder lúdico del niño. El juego en cuanto tal es ajeno a la grandilocuencia ruidosa de las destrucciones de ídolos anteriores. La creación de valores brota espontáneamente de la propia afirmación universal. La humanidad ha quedado atrás, porque la moral ha sido definitivamente

⁸⁷Z, p. 50

⁸⁸Z, p. 51

⁸⁹Z, p. 51

vencida en la tercera transformación del espíritu. La moral no habrá de ser asunto de ascetismo, de obediencia a imperativos que contradicen las apetencias de la voluntad. Su realidad queda tematizada a través de la imagen del juego. El hombre resultado de superar al hombre moral no habita un orbe desprovisto de valores, ya que él mismo los suministra en función de ejercer su juego creativo. La mera libertad negativa del espíritu transformado en león se trueca a través del juego del niño en libertad afirmativa, que se plasma en disposición libre para la creación. No son los valores los que determinarán la praxis humana, sino que el juego como suprema acción creativa será la que determinará la existencia de los valores. El superhombre queda caracterizado como el hombre que juega, y a través del juego supera definitivamente la moral basada en la sumisión ascética a un mundo *hiperuranio* de valores. La piel de la tierra sana definitivamente del quejumbroso hombre nihilista, que reniega persistentemente de la realidad, tomando venganza a través de los dispositivos culturales que dan la palabra a la valoración que consagra sus condiciones de existencia. El *no* nihilista queda definitivamente neutralizado a través de la bendición sin reservas que el *si* del niño dedica al conjunto de la realidad. Este *si* es requerido por el juego del crear: «si, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí ».⁹⁰

⁹⁰ Z. p, 51

C Eterno retorno

En el discurrir de las transformaciones del espíritu se puso de manifiesto que la *transustanciación* crucial de la humanidad se producirá en la transición de león a niño, es decir, del hombre negador nihilista, que despliega su libertad destruyendo la moral aplicando el principio de veracidad, al niño afirmador del mundo, que juega creando nuevos valores. La gran encrucijada se alza precisamente en ese instante de transición, en el cual se bifurcan decisivamente dos sendas. Por un lado se encontraría el camino que conduce al *último hombre*, la última posibilidad humana, el hombre superior. Su lamento resuena hasta la gruta de Zaratustra, dado que representa la actitud de aquel nihilismo pasivo que se lamenta con cierta delectación en su emplazamiento en una situación de aporía absoluta, tanto para sí mismo como para la realidad del mundo. Otra senda conduce a la gran posibilidad prefigurada en la figura del superhombre, aquel que culminará el proceso de superación de la moral, constituyéndose en un espécimen privilegiado de una nueva condición humana, revestida de carácter *supermoral*, en cuanto que la nueva moral tendrá como fundamento una nueva valoración, emergente de la superación definitiva de los instintos de decadencia. Ahora bien, esa encrucijada decisiva que se le abre al espíritu en su secuencia evolutiva no puede dirimirse tan sólo a través de factores azarosos. Es necesario crear las condiciones educativas que favorezcan el advenimiento de la superior posibilidad humana. Este proyecto no puede arruinarse bajo la influencia de las fuerzas reactivas que han gobernado el devenir del destino humano. Es preciso brindar una determinada educación que permita invertir decisivamente la tendencia decadente que niega la totalidad de aspectos contenidos en la realidad, que mantiene una determinada valoración primordial en la que se patentiza el triunfo de los instintos de decadencia. De hecho, la cultura ha brindado una cobertura doctrinal que ha servido de *argamasa*, mediante la cual se han sostenido al cabo del tiempo la construcción de los edificios culturales que manifiestan una determinada valoración. La identidad de los hombres occidentales se ha fraguado, a través de la incorporación en su sistema de instintos, de referencias a ciertas doctrinas que han constituido su particular *amnios* cultural. Entre ellas figura la idea de la condenación eterna en el infierno. Más allá de su recurso en aras de la satisfacción de pulsiones sádicas, que dan curso a deseos netos de venganza «quizá ya nosotros mismos lo adivinaríamos; pero es mejor que nos lo atestigüe expresamente una autoridad muy relevante en estas cosas, Tomás de Aquino, “Beati in regno coelesti”, dice con la mansedumbre de un cordero, “videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat.” (Los bienaventurados verán en el cielo las penas de los condenados, para que su bienaventuranza

les satisfaga más) »⁹¹, la doctrina de la condenación eterna en el infierno ha cumplido la función de incrementar la eficacia culturalizadora de una determinada perspectiva valorativa. Esta doctrina ha aposentado en el recinto interno de la individualidad un rechazo infraconsciente a ciertos aspectos de la vida como merecedores de condena eterna, y por tanto como intrínsecamente perniciosos.

Pero la creencia en el castigo eterno forma parte del conjunto doctrinal que encuentra su fundamento en la existencia de Dios. La moral decadente ha creado unas condiciones de existencia que encuentran en la creencia en Dios su necesaria clave de bóveda. Como doctrina al servicio de la nueva moral, resultado de su autosuperación, que permite el advenimiento de la nueva estirpe humana, capaz de crear nuevos valores a partir de su libertad lúdica, se presenta el eterno retorno; doctrina íntegramente al servicio de la nueva moral, encaminada a ejercer una determinada selección entre los humanos y favorecer labores *de cría* dirigidas a la obtención de un determinado hombre: « en lugar de metafísica y religión, la doctrina del eterno retorno (esta como medio de selección y cría) ».⁹²

Ante la objeción de que tras la destrucción de la metafísica, emprendida por el autor que blande el martillo, se ofrece una fórmula que presenta un centro de gravedad para el hombre superior también con visos metafísicos, es preciso indicar que el eterno retorno puede ser considerado como un ejemplo de *metafísica impostada*, en el sentido de que no se corresponde con la metafísica idealista y *allendista* que ha quedado invalidada toda vez que Dios, su soporte fundamental, *ha muerto*; la impostura particular de esta doctrina metafísica consistiría en que es preciso afrontar su contenido no tanto como enunciación cierta en torno a la constitución de la realidad, sino fundamentalmente en consideración al efecto benefactor que provoca. No pretende la doctrina del eterno retorno presentar una doctrina metafísica que reemplace a la consideración clásica de la metafísica occidental. Su valor en cuanto doctrina radica en su efecto sobre la vida, en su capacidad para favorecer aquellas condiciones favorables de existencia que posibilitarían una nueva valoración, concluyendo de esta manera el dominio ejercido por la moral e inaugurando un nuevo periodo inédito en el dominio de las apreciaciones morales. Si todo el artilugio doctrinal de la cosmovisión moral cristiana orientaba el discurrir de los acontecimientos en una determinada dirección, el eterno retorno concibe el despliegue diacrónico del ser del mundo como algo que se dirige a su repetición incesante, quedando inmediatamente invalidada la pretensión de orientar teleológicamente el conjunto de acontecimientos que discurren en la realidad. Por otra parte, la visión cristiana dotaba de significación los actos realizados individualmente,

⁹¹ GM, p. 56

⁹² FP IV, 9[8]

dado que en ellos se decidía el posible acceso al dominio de beatitud celeste o de condena eterna; la doctrina nietzscheana de la repetición eterna de lo mismo concede significación a todo acontecimiento vivido en la esfera individual de manera muy distinta, en cuanto que es preciso amar todo aquello que se vive, por fútil, liviano, intrascendente, innecesario o vergonzoso que parezca, como algo que habrá de repetirse eternamente, no acotando los límites de su realidad en su carácter excepcional, como si los excesos fuese algo propio de una ocasión singular, y las tribulaciones algo necesariamente pasajero. Es preciso amar todo como algo que forzosamente habrá de repetirse eternamente. Nos volveremos a hacer las mismas heridas, reiremos eternamente ante lo mismo, y ante lo mismo también nos lamentaremos. No se espera una actitud de aceptación resignada estoica, ya que es preciso que la consideración de la repetición eterna de lo mismo despierte en nosotros una emoción positiva, ha de tener el efecto de un afecto determinado. Se ha de amar el carácter necesario de la repetición. *Amor fati*.

Aún a pesar de que la doctrina del eterno retorno no pretende ofrecer una tematización de lo que sea el tiempo en sí mismo, al margen de la concepción propia de la metafísica occidental, sí que ofrece un discurso en torno al tiempo que se dirige fundamentalmente a la vivencia personal del mismo, constituyendo una consideración que debe culminar en una experiencia particular, que neutralice definitivamente la vivencia que existía del tiempo propia de la consideración nihilista. La afirmación sin reservas de la complejidad total de acontecimientos en que consiste la vida conduce a una aceptación voluntaria del presente y de aquello que depare el futuro. En principio, la voluntad no puede dirigirse al pasado. Pero con la transmutación esencial que experimentan los lapsos temporales a través de la doctrina del retorno eterno, en el momento en que mi voluntad quiere el futuro, también acepta y quiere el pasado, dado que la doctrina asienta una imbricación originaria entre pasado, presente y futuro, y la inédita vivencia del tiempo que se instaura abandona la férrea división cronológica clásica.

La moral tradicional, en su vinculación con el tiempo, ha establecido una serie de conceptos a través de los cuales los individuos han afrontado la vivencia de su ser inserto en la temporalidad. El arrepentimiento, la esperanza, la contrición o la atrición son términos extraídos de una mixtura moral-teológica a través de los cuales se ha pretendido dotar de significado moral el encaje del individuo en el tiempo. El eterno retorno supone y representa la deconstrucción global y sistemática de todos aquellos conceptos, en cuanto que instaura una vivencia radicalmente diferente de la temporalidad. La nueva moral que resultará del proceso de autosuperación de la moral deberá contar con una manera específica de vivenciar la realidad del tiempo, alejada de los parámetros de la moral anterior que ha sido superada.

La afirmación dionisiaca presente en el eterno retorno supone el punto álgido de la contraposición frente al pesimismo de Schopenhauer. Si en la negación de la voluntad de vivir se patentizaba una actitud pesimista que tasaba el valor del mundo equiparándolo a una absoluta nulidad, en la doctrina del retorno eterno se expresa una afirmación sin reserva alguna del conjunto de la realidad, incluyendo todos los aspectos desconcertantes, terribles y caóticos: «Alrededor de la misma época comprendí que mi instinto tendía a lo contrario que el de Schopenhauer: a una justificación de la vida, incluso en lo que tiene de más terrible, más equívoco y más mentiroso: - para ello tenía en mis manos la fórmula de lo dionisiaco ».⁹³

La afirmación que dice sí a un acontecimiento fuera de nosotros implica necesariamente la afirmación tanto de nosotros como de toda la existencia global del ser del mundo. La concepción nihilista tiende a la segmentación y atomización de todos los ingredientes que componen la vivencia de la realidad. Sin embargo, desde la arquitectónica particular desde la que se fundamenta la vivencia original del tiempo, a partir de la doctrina del eterno retorno, la concesión de una afirmación a un elemento de la vida implica necesariamente el decir sí a toda la realidad. Decir sí a un instante feliz implica la afirmación de toda la eternidad. Desde la perspectiva de la economía global de los acontecimientos, no existen factores azarosos, y los hechos presentan un ensamblaje necesario. No estamos autorizados a segmentar la realidad a través de la negación dirigida a aquellos aspectos que la condición nihilista no puede admitir. Decir sí a un elemento de la vida implica la afirmación de todos los factores que le han precedido como condiciones necesarias. No sólo se afirma dionisiacamente la realidad del mundo. Se quiere su repetición eterna.

La primera cuestión no es de ningún modo si estamos satisfechos con nosotros, sino si en general estamos satisfechos con algo. Suponiendo que digamos sí a un único instante, con ello hemos dicho sí no sólo a nosotros mismos sino a toda existencia. Pues nada se basta a sí mismo, ni en nosotros ni en las cosas: y si nuestra alma sólo ha vibrado y resonado de felicidad como una cuerda una única vez, toda la eternidad ha sido necesaria para ocasionar ese acontecimiento uno-y en ese instante único de nuestro decir sí toda la eternidad estaba aprobada, redimida, justificada y afirmada.⁹⁴

⁹³ FP IV, 9 [42]

⁹⁴ FP IV, 7 [38]

6. La transvaloración se dice de muchas maneras

6.1. Introducción

La educación de aquellos hombres que habrán de culminar la superación de la moral, estableciendo los principios de la nueva valoración, representa el objetivo último de la ciencia de la moral. La suplantación de la antigua valoración en la que consistía la moral decadente, entendida como aquel elemento que garantizaba un conjunto de condiciones de existencia, por aquella propia del hombre soberano vencedor del nihilismo, ha de culminar en un experimento cultural denominado transvaloración. De esta forma, la segunda parte comienza con un estudio de diversas maneras a través de las cuales ciertos analistas de la obra nietzscheana han comprendido la noción de transvaloración. Las cuatro perspectivas que van a ser objeto de consideración temática están representadas por los planteamientos que se corresponden con las propuestas de Heidegger, Fink, Deleuze y Sánchez Meca. A partir del estudio, análisis y contraste de las diversas perspectivas planteadas será posible establecer aquellos rudimentos sobre los cuales proponer una concepción alternativa en torno al significado que el término transvaloración puede tener, en el contexto del esfuerzo emprendido por la filosofía de Nietzsche y encaminado a la superación definitiva de la valoración procedente de la moral de decadencia.

Desde el punto de vista de Heidegger, si la historia de la metafísica dio comienzo con la interpretación platónica del ser como *ἰδέα* y *ἀγαθόν*, es preciso reparar en el hecho de que la culminación y clausura del pensamiento metafísico habrá de consistir en la interpretación del ser como voluntad de poder que pone valores. De esta forma, la institución de una nueva y última concepción metafísica, por parte del también último autor metafísico, habrá de consistir en una transvaloración de todos los valores, a través de una toma de conciencia que asuma el hecho de que los valores son puestos inexorablemente por el hombre, a partir de un único principio incondicionado que recibe el nombre de voluntad de poder.

La transvaloración significa en Heidegger el inicio del pensamiento que identifica el ser con el valor, con lo cual la metafísica comienza de esta manera a ser pensamiento de los valores. La noción de *transvaloración de todos los valores habidos hasta el momento* hace alusión a una transformación de la *posición* de los valores, y también designa la etapa necesaria de formación y adiestramiento en las nuevas solicitudes de valor.

Por otro lado, la transvaloración requiere ser fundamentada sobre un nuevo principio que determine de manera nueva el ente en su totalidad. Si el ámbito suprasensible ha quedado finiquitado como medio que pueda proporcionar una interpretación del ente, habrá de ser el mismo ente el que provea el principio que permita su interpretación. La voluntad de poder es

presentada como ese carácter fundamental del ente en su totalidad, como principio sobre el cual asentar la nueva posición de valores. Ésta no constituirá una transvaloración tan sólo porque reemplace los valores anteriores por el poder como valor supremo, sino que habrá de ser el poder mismo el que de forma exclusiva pondrá los valores y mantendrá la vigencia de los mismos, instituyendo la única instancia responsable de determinar la justificación de una posible posición de valores.

La labor que la metafísica del porvenir tiene encomendada habrá de consistir en la transvaloración de los valores; el dominio del pensamiento del valor da por sentado que toda metafísica anterior debe ser también una metafísica de la voluntad de poder, en cuanto que la totalidad de la metafísica occidental debe ser conceptualizada como un pensar en términos de valor, como un establecimiento de valores. La concepción que instaura a la voluntad de poder como principio constitutivo esencial de los entes representa en sí y por sí misma una posición transvaloradora respecto de la metafísica anterior, quedando ésta determinada de antemano en el sentido de la valoración y del pensamiento en torno a la identidad del valor.

Desde el planteamiento de Eugen Fink, el concepto de transvaloración se enmarca en la etapa denominada ilustrada dentro de la producción de Nietzsche, en el preciso instante en el que se suprime el estado de autoalienación de la existencia, que permite despertar del *sueño dogmático* en el dominio axiológico. El hecho de que el terreno en el que se construye la producción filosófica sea un *suelo* moral significa que nunca podrá reclamar la autonomía plena ningún contenido propio que se corresponda con los dominios específicos de la gnoseología o de la misma metafísica, en cuanto que necesariamente han de obedecer a valoraciones que han permanecido soterradas, tendidas por una determinada voluntad de poder, la cual ha buscado su promoción a través de ellas.

La transvaloración ha de instalarse en un preciso estado de autoconciencia crítica, en el cual se pone de manifiesto que el acervo completo de contenidos acumulados por el desarrollo histórico del pensamiento filosófico debe quedar encuadrado entre signos de interrogación. Siempre ha de ser posible descubrir a qué tipo de intereses específicos obedecía su creación, ya que todos sus elementos constitutivos pueden ser considerados valores a través de los cuales se buscó el mantenimiento y la promoción de una manifestación determinada de vida.

De acuerdo con Fink, es preciso considerar el pensamiento nietzscheano como una concluyente apología del hombre, dado que éste adquiere el rasgo de creador, de generador de puntos de vista determinantes de las perspectivas mediante las cuales la realidad se vuelve dominable. El reconocimiento del carácter generativo axiológico del que está dotada la condición humana hace posible la creación de nuevos valores.

Deleuze afirma que no es suficiente con matar a Dios, desahuciándolo de

la tribuna desde la que fue testigo privilegiado de los aconteceres y avatares del mundo. Su puesto vacío puede quedar ocupado por otros *dioses menores*. Transvalorar no sólo significa desalojar a todo aquel valor que pretenda alzarse al lugar que ha quedado vacante tras la muerte de Dios, sino que manifiesta de manera singular la desaparición del lugar mismo, y el reemplazo del principio del que proceden los valores.

Para Deleuze la historia universal de las fuerzas consiste fundamentalmente en un devenir necesario de éstas en reactivas, con lo cual la transvaloración habrá de proceder a realizar una transformación crucial, que consiste en que lo activo pase a ocupar el puesto de lo reactivo. Transvaloración no puede significar otra cosa que una mutación absoluta de la condición humana; la voluntad de poder ha sido objeto de conocimiento gracias a su manifestación nihilista. El nihilismo, por su parte, ha de ir todo lo lejos que pueda, ya que la transvaloración debe ser considerada como nihilismo consumado, dado que tras romper su alianza con las fuerzas reactivas presentes en la historia, y mediante su asociación con las fuerzas activas, acabará negándose a sí mismo, generándose de esta manera la afirmación, que se revelaría como la *ratio essendi* de la voluntad de poder.

Transvaloración significa cambio decisivo en la cualidad de la voluntad de poder, que se transforma de negativa en afirmativa, y la consiguiente creación de valores a partir de la afirmación, implicando necesariamente un devenir activo de las fuerzas.

La posibilidad de la transvaloración insinúa la oportunidad de conocer un mundo inédito hasta el momento, que se encuentre despojado de la influencia de lo negativo, habitado por un hombre que ha podido hacer de la afirmación una bendición incondicional del devenir, hacia el cual ya no siente ningún afecto vengativo. La gratitud reemplazará a la venganza, dado que ésta última pretendía enmendar un orden y disposición presuntamente injusta de las cosas, mientras que la primera nace del espíritu dionisiaco que se expande tras la transvaloración, y que considera que el don de la vida justifica en sí mismo cualquier sufrimiento, al mismo tiempo que declara la posibilidad universal de hacer de toda la realidad objeto de afirmación.

En el planteamiento que sobre la cuestión desarrolla Sánchez Meca el término transvaloración alude a un tipo de experimento dirigido a lograr que un reducido grupo de individuos sean capaces de incorporar nuevos juicios de valor, alejados de la perspectiva nihilista en la que se encuentra sumida la cultura occidental, juicios que afirmen íntegramente la realidad, sin sustraer ningún elemento que sea considerado como inasumible o intolerable, que se encuentren en perfecta armonía con la dimensión sensible del mundo, y representen, en suma, una notable potenciación de la vida.

La alternativa a la situación de nihilismo imperante se funda en la imagen del hombre griego dionisiaco, manifestación de una voluntad de poder capaz de someter su propia fuerza, estableciendo una correcta organización del

conjunto de sus dispositivos pulsionales. El experimento de la transvaloración, que procura la obtención de una cultura que promueva un tipo de hombre afirmativo, debe atender especialmente a las condiciones que permiten la acumulación y el dominio del máximo nivel alcanzado de fuerza.

El planteamiento de la educación superior debe procurar que bajo una disciplina y presión férreas algunos sistemas de instintos puedan quedar paralizados para permitir a otro sistema diferente su desarrollo. Una pluralidad de instintos no puede desplegarse al mismo tiempo sin una organización jerárquica. A todo el planteamiento subyace la concepción de la voluntad de poder afirmativa, capaz de ejercer una determinada autorregulación de los instintos, de tal forma que éstos se organicen en función de un centro de gravedad, que habrá de consistir en el impulso a la autosuperación.

La recuperación del mundo instintivo por parte de Nietzsche no debe ser concebida como un *regreso* a la auténtica naturaleza humana, ya que los instintos son resultado de un proceso de configuración cultural; se trata más bien de una nueva orientación de su configuración, de una distinta manera de establecer equilibrio entre sus conflictivas relaciones de fuerza, realizando un saneamiento entre ellos al establecer el mecanismo de la sublimación como recurso que permite la coexistencia de instintos contradictorios.

La moral de señores propuesta por Nietzsche como sustitución de la moral occidental de filiación platónico-cristiana radica justamente en esta autodisciplina de los instintos como ascetismo propio de los fuertes, capaces de dominar y organizar el caos instintivo aplicando una voluntad de poder afirmativa, de tal manera que el propio caos se convierte en una forma superior, produciendo las condiciones que hacen posible la creación también de una cultura superior, no nihilista. El ascetismo que preside la moral de los señores se basa en la afirmación sin reservas de la realidad sensible, del propio cuerpo, buscando siempre la máxima acumulación de energía en aras de la adquisición de un excelso nivel de creación. Se parte del deseo de conseguir un *optimum* de las condiciones más favorables en que poder desahogar del todo la fuerza a través de un ascetismo superior. De igual forma que un animal evita instintivamente aquellos obstáculos que se interponen en el camino que conduce al logro de las condiciones óptimas para su existencia, así el hombre superior-filósofo elude ascéticamente, en función de la saludable organización de los instintos alcanzada, el ocuparse en todas las promesas de felicidad y bienestar imperantes en la sociedad gregarizada, propia de aquellos que aún persisten en la moral de esclavos.

El impulso que realizará la organización de los instintos conforme a la moral dionisiaca recibe el nombre de *autosuperación*, entendida como distanciamiento y elevación que el hombre superior es capaz de alcanzar con respecto al gregario hombre nihilista propio de la cultura occidental. El hombre superior a través de la autosuperación no logra realmente acumular

más fuerza, sino que lo que realmente consigue es incrementar sobremanera su control y dominio sobre los instintos, de tal forma que los somete a una forma configuradora, manifestación de una voluntad de poder afirmativa.

Los análisis considerados en torno a la noción de transvaloración trazan las líneas de un área de intersección temática entre el pensamiento de los autores expuestos, entre cuyos elementos fundamentales figura la posición eminente atribuida al cuerpo, tanto en el establecimiento de la identificación del principio decisivo y crucial de la voluntad de poder, como en el reconocimiento de su importancia determinante en la descripción de aquello en lo que deba consistir el experimento de la transvaloración.

De acuerdo con la interpretación de Heidegger el olvido del ser, secuenciado a través del discurrir histórico de la metafísica, se ve confirmado a través de la circunscripción al cuerpo como aquel elemento que pone los medios a través de los cuales se mantiene su propia vida, constituyendo estos medios el vasto e ingente mundo de valores en el que consiste la determinada perspectiva en la que radica una cultura. Si el sentido fundamental de la noción de transvaloración procede de la toma de conciencia del hecho de que la identidad de los valores coincide con las posiciones establecidas por una determinada voluntad de poder, entonces existe una vinculación necesaria entre transvaloración, como momento álgido de consumación y superación del nihilismo, con la conciencia que se consigue de la importancia absolutamente crucial del cuerpo, como elemento en el que se evidencia manifiestamente la voluntad de poder.

Fink considera a la filosofía de Nietzsche como una especial apología del hombre, en lo que atañe al establecimiento de la proyección axiológica como elemento decisivo instaurador de los valores. Éstos serán creados a partir de esta consideración de la capacidad generativa humana, y el reconocimiento de que el *αρχη* primordial a partir del cual se genera la producción de un universo moral es la vida del cuerpo como voluntad de poder. La conciencia de este hecho o su ignorancia establece una separación decisiva entre humanos, que forzosamente los obligará a adoptar posiciones antagónicas en lo que respecta a sus puntos de vista morales.

Desde la consideración de Deleuze, el júbilo de la afirmación ha de experimentarse en el cuerpo. El predominio de las fuerzas reactivas propias de la voluntad de poder negativa, en el que ha consistido el nihilismo, no ha sido otra cosa que una dolencia inscrita en el cuerpo. La erradicación del foco profundo de *la enfermedad* consiste en la sustitución de la negación por la afirmación. Las condiciones propias de la enfermedad se corresponden con los dispositivos axiológicos predominantes en la civilización conocida hasta la fecha. La inédita salud que sobrevendrá a un cuerpo que ha procedido a la afirmación sin reservas del mundo, de la vida y de la realidad creará unos valores que establecerán una cultura que se ha alejado definitivamente del nihilismo como dolencia crónica asentada en un cuerpo.

En la consideración de Sánchez Meca, el objetivo que persigue la autosuperación exige la disciplina de un ascetismo de hombres superiores, que vivencia la realidad del cuerpo de manera muy diferente a la forma particular propia de la concepción dualista predominante en occidente. Tomando como referencia el arte clásico griego, que sometía el *magma* caótico de sensaciones y emociones estéticas a un canon organizador y configurador, el hombre de la transvaloración deberá habituarse a la fuerza de sus estímulos instintivos, ejerciendo control entre fuerzas contradictorias. Si las labores de domesticación propias de la cultura nihilista se han servido del dolor del cuerpo como elemento que posibilitaba la asimilación del modelo gregario colectivo, estimulando las asociaciones nerviosas entre estados dolorosos y disfrute de las sensaciones primarias de goce corporal, la terapia de la cultura propia de la transvaloración suprime la vigencia de las nociones morales en torno a la emergencia de las pasiones más intensas vinculadas con el cuerpo, fomentando una gestión muy diferente del caudal de su fuerza, ya que se promueve la reconciliación del individuo con la totalidad de su mundo de instintos.

Teniendo en consideración los análisis precedentes, y con la intención de avanzar en el esclarecimiento del significado de la noción de transvaloración y el sentido de la consiguiente *creación de valores*, es preciso reparar en el hecho de que Nietzsche no concibe el experimento de la transvaloración como si debiera tratarse de una revolución que súbitamente reemplazara al hombre nihilista por una determinada estirpe de hombres superiores, que se harían con el gobierno de la tierra. La terapia cultural encaminada al logro de ese grupo de individuos egregios, vencedores del nihilismo, y que han transmutado dentro de sí la cualidad de la voluntad de poder de negativa en afirmativa, ha de destinarse a un grupo reducido, que representen una élite segregada de la masa dominante. Es preciso mantener el necesario *pathos de la distancia* que establezca una terminante separación entre los dos grupos humanos. Dicho *pathos* (que en ocasiones puede incluir la esclavitud) ha de posibilitar un ámbito distinguido en el que esté ausente el tráfigo cotidiano relativo a los asuntos de los que se ocupa la mayoría, y que necesariamente amplía la distancia en el seno del propio individuo, que es capaz de esta forma de concebir estados tendentes a un nivel superior de elevación, que han de conducir a la permanente autosuperación del hombre (*Selbstüberwindung des Menschen*).

La inmensa población que ha de quedar necesariamente al margen del núcleo selecto de hombres superiores carece de sentido en sí misma, y su única finalidad ha de provenir de servir como base y estructura sobre las cuales pueda apoyarse la clase superior de hombres, permitiéndoles el progresivo ascenso a los estados más excelsos y eminentes de desarrollo, de igual forma que el sipo matador estrangula *extramoralmente* a aquellas otras especies vegetales que han de ofrecerle apoyo en su progresivo ascenso

hacia la luz.

La condición humana es inseparable del hecho de albergar en su seno una cantidad inmensa de fuerzas, impulsos e instintos contradictorios, que persiguen fuentes de satisfacción incompatibles entre sí. La cultura establece una organización determinada de las fuerzas instintivas, adoptando un centro de gravedad que puede hacer las funciones de eje vertebrador que regule las precisas síntesis de instintos. Si la cultura ha echado sus cimientos en el miedo, la reactividad, la venganza y la negación, forzosamente concebirá una manera de regular las síntesis de instintos basada en la condena de una parte determinada de las fuerzas vitales e impulsos que subyacen a los mismos. Sin embargo, la contradicción de fuerzas e impulsos es el elemento primigenio del que necesariamente se debe partir, y con el que siempre se debe contar.

Considerando la naturaleza plural de las fuerzas e instintos que habitan en el interior del hombre, una voluntad de poder afirmativa generará una determinada síntesis de instintos muy diferente de aquella producida bajo la influencia de la cultura decadente nihilista, que incorpora la negación y establece la perenne contienda íntima en el interior del individuo.

Partiendo de la afirmación plena y sin reservas del propio universo instintivo, que ha desarrollado el mecanismo de la sublimación que trasvasa permanentemente energía entre instintos antagónicos por naturaleza, sin proceder a la negación o extirpación de ninguno de ellos, se procedería al asentamiento de una cultura de la afirmación, en la cual toda la proliferación de instintos contradictorios organizados a través de la acción de una voluntad de poder afirmativa encontrará su traducción en un mundo de valores, que estará en consonancia con la voluntad de poder afirmativa capaz de establecer orden y síntesis en la profusión subyacente de instintos. La incapacidad de armonizar instintos contradictorios provoca al mismo tiempo la creencia en una antítesis originaria de valores.

Los hábitos metafísicos instalados durante siglos establecieron necesariamente un origen privilegiado a ciertos elementos, considerados eminentemente portadores de valor, mientras que sus elementos antitéticos debían emparentarse forzosamente con todo aquello que no era merecedor de estima, tal como la fugacidad, la contingencia y el devenir.

Creer en una antítesis necesaria de valores (*Gegensätze der Werthe*) implica un deseo metafísico de apelar a una realidad irreductible en su esencia, que no se extingue con la desaparición del mundo fáctico, identificable en su genuina y prístina materialidad, sino que nos remonta a un ámbito ajeno a las mutaciones propias de la dimensión natural a la que se circunscribe nuestra instalación existencial. Esa referencia ideal de naturaleza metafísico-moral insta a las voluntades de los individuos a realizar un esfuerzo ascético, con el objetivo de exterminar en su interior la intensidad de ciertas tendencias instintivas, adoptando como procedimiento

de organización de los instintos la negación y *la amputación*. El microcosmos bullente de pasiones habrá de configurarse conforme al macrocosmos metafísico consistente en una disposición antitética de valores.

El hombre moderno es testigo del desahucio de los transmundos metafísicos. Bien pudiera ocurrir que, tras la *caída* de todas las fantasmagorías que hasta el momento han gravitado sobre el hombre como hipóstasis metafísicas, no deba ser reconocido otro principio que justifique toda posición de valores que no sea la voluntad de poder. Todo procede de ella, de tal forma que cada valor está emparentado con su aparente valor contrario, hasta el punto de que su realidad se funde en su carácter utilitario al servicio de la misma voluntad de poder.

La posibilidad de realizar el experimento de la transvaloración depende inevitablemente de que los nuevos filósofos sean capaces de empujar hacia valoraciones contrapuestas, invirtiendo el sentido que la metafísica imprimió al carácter antitético de los valores, que su muestra insostenible ante el reconocimiento de la voluntad de poder como su principio generador.

El reconocimiento de la común identidad esencial que se encuentra a la base del conjunto de valores que la tradición de siglos enfrentó como elementos metafísicamente contrapuestos influirá y determinará decisivamente la labor futura de los nuevos filósofos. Éstos se subdividirán en filósofos obreros (*die philosophischen Arbeiter*), que contarán entre sus filas con *hombres de ciencia*, que deberán apropiarse de todas aquellas verdades presentes durante periodos históricos captando las posiciones de valor que se encuentran a su base, y filósofos propiamente dichos, que están predestinados a la creación de valores.

Ahora bien, la acción de estos últimos no puede consistir en una creación de la nada, como si su actividad suplantase a la acción creadora atribuida al *sersupremo*. Si la transvaloración implica una modificación absoluta con respecto al elemento del que proceden los valores, la expresión *crear* (*schaffen*) no puede significar exactamente producir absolutamente de la nada unos valores que reemplacen a los que han quedado prescritos en la cultura occidental, dado que la acción creadora atribuida al hombre parece reemplazar a la acción creadora atribuida a Dios, y este resultado provocaría que no culminaran los objetivos de la transvaloración. Que el hombre disponga unos valores que han sido creados por él parece aún mantener la posibilidad de seguir mentando la realidad de unos disvalores que se podrían corresponder con el reverso de aquello en lo que consisten los valores, con lo cual parecería que la reflexión perpetúa el crédito concedido a las antítesis de valores anteriores. La creación acabaría constituyendo al final una mera inversión, que permuta simplemente unos elementos por otros. Crear (*schaffen*) ha de consistir propiamente en conocer (*kennen*), o más bien reconocer (*erkennen*), la originaria y elemental homogeneidad existente entre aquello que figuró en la jerarquía de valores superiores, a cuya

promoción y realización la moral tradicional conminó persistentemente, y aquellos otros elementos que engrosaban la lista opuesta de disvalores, y que eran tradicional objeto de difamación y condena. No es preciso propiamente crear nada, sino realizar más bien un ejercicio de reconocimiento universal que confraternice todo aquello que permaneció tradicionalmente en posiciones esencialmente antagónicas.

La culminación con éxito del experimento de la transvaloración, que corona la superación de la moral de decadencia por la moral a favor de los instintos promotores de la vida, ha de rematarse con el quebrantamiento de las tablas en donde se conservaba la consagración de las antítesis de valores. La imagen del cesar romano cobija en su interior el alma de Cristo, abarcando el espectro de sus posibles posiciones de valor la mayor riqueza imaginable, dado que previamente ha armonizado en su interior la coexistencia de instintos contradictorios entre sí, de tal manera que los valores que proyecte serán manifestación de la concepción más plural y rica concebible e imaginable en torno a la realidad humana.

6.2. Heidegger

La verdad sobre el ente en su totalidad lleva desde antiguo el nombre de “metafísica”. Cada época, cada humanidad, se sustenta en una determinada metafísica, al mismo tiempo que es puesta por ella en una precisa relación con el ente en su totalidad. El final de la metafísica ha de ser caracterizado como el derrumbe del dominio del ámbito de lo suprasensible y del conjunto de ideales que surgen de él. El fin de la metafísica no significa la detención absoluta del discurrir de la historia, sino el inicio de una actitud que tome en consideración el acaecimiento de que *Dios ha muerto*. Este comienzo ya está dando sus primeros pasos. A juicio de Heidegger, el propio Nietzsche comprende su filosofía como el trabajo introductorio al amanecer de una nueva época. La verdad que se ha vuelto dominante es la del *nihilismo*, según la cual han prescrito y se han vuelto caducas todas las metas que tenía el ente hasta el momento. Con la transformación de la anterior referencia a los valores guías y conductores de la historia, el nihilismo alcanza su acabamiento en la tarea libre y auténtica de una nueva posición de valores. El nihilismo considerado como acabado en sí mismo, y entendido como determinante para el futuro, puede designarse como “nihilismo clásico”. Nietzsche caracteriza su propia posición “metafísica” con esta denominación, y la entiende como el *contramovimiento* respecto de todas las habidas con anterioridad en el discurrir de la historia. De esta manera, el término “nihilista” se ve desprovisto del significado meramente negativo que poseía con anterioridad « en la medida en que con él se aludía al aniquilamiento y la destrucción de los valores existentes hasta el momento, a la mera nihilidad del ente y a la falta de perspectivas de la historia humana». ⁹⁵

El nihilismo pensado de modo clásico alberga una doble dimensión significativa: por un lado liberación *de* los valores anteriores, justamente como liberación *hacia* una transvaloración de aquellos valores. A juicio de Heidegger, la expresión “transvaloración de todos los valores habidos hasta el momento” le permite a Nietzsche, junto con el término conductor “nihilismo” como el segundo *título capital*, lograr que su posición fundamental metafísica se asigne el lugar y la destinación que le corresponden dentro de la historia de la metafísica occidental.

Si bien es cierto que ante la expresión “transvaloración de los valores” existe la tendencia a pensar que en lugar de los valores que ha habido hasta el momento se ponen otros diferentes, no se trata tanto de que en lugar de esos valores se pongan otros, sino más bien de que *el lugar* mismo de los valores anteriores desaparece. Ello implica que el modo, la dirección de la posición de valores y la determinación de su esencia se transforma.

⁹⁵ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, trad.cast. Juan Luis Vermal, Barcelona, Ediciones Destino 2000, p.36

La afirmación clave de Heidegger es que con la transvaloración se piensa por primera vez el ser como valor, comenzando con ella la metafísica a ser pensamiento de los valores. De esta transformación forma parte el hecho indiscutible de que no sólo los valores que había hasta la fecha son objeto de una total desvalorización, sino que sobre todo se erradica la necesidad del tipo de valores que había y el lugar que ocupaban hasta el momento, es decir, lo suprasensible. El procedimiento a través del cual se puede conseguir la erradicación de las necesidades habidas hasta el momento que demandaban ese tipo de valores ubicados en la dimensión ultramundana consiste en una educación que conduzca a una progresiva ignorancia de los valores válidos hasta el presente. De este modo, “transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento” sería en primer lugar transformación de la posición de valores existente hasta el presente, y en segundo lugar “adiestramiento” y formación de una nueva necesidad de valores.

La “transvaloración” requiere ser fundamentada sobre un nuevo principio, sobre la posición de « aquello desde lo cual se determine de manera nueva y con carácter de norma el ente en su totalidad ».⁹⁶ Si esta interpretación del ente en su totalidad no puede tener lugar desde lo suprasensible establecido previamente, los nuevos valores sólo pueden extraerse del propio ente. El ente mismo exige una nueva interpretación a través de la cual su carácter fundamental experimente una determinación que lo habilite para servir como principio para la elaboración de una nueva tabla de valores y como norma para el establecimiento de un determinado orden jerárquico. Nietzsche establece como carácter fundamental del ente en su totalidad aquello que denomina “voluntad de poder”. Al tiempo que esta expresión precisa aquello que sea el ente en su ser, también especifica la misma esencia del poder, dado que éste consiste esencialmente en la tendencia al incremento de poder, a darse más poder, a la *sobrepotenciación*. La nueva posición de valores no constituye una transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento solo porque, en lugar de los valores precedentes ponga al poder como el valor supremo, sino fundamentalmente porque el poder mismo, y solo y exclusivamente el poder, pone los valores, mantiene su actualidad y vigencia, y es el único responsable en decidir en torno a una posible justificación de una posición de valores.

Si partimos de la base de que todo ente es voluntad de poder, solo “tendrá” valor y “será” un valor aquello que se corresponda y cumpla con la anteriormente expuesta esencia del poder. El poder sólo lo es como acrecentamiento. Cuanto más esencialmente el poder lo es, y cuanto de forma más exclusiva determina a todo ente, de manera más categórica rechaza que algo fuera de él pueda tener el carácter de valor y pueda ser considerado, por tanto, como valioso. Esto implica que, en cuanto principio

⁹⁶ HEIDEGGER, M., o.c., p. 37

de la nueva posición de valores, la voluntad de poder no admite ningún otro fin que no sea el ente en su totalidad. Puesto que todo ente, entendido como voluntad de poder (como sobrepotenciarse incesante), es un constante y permanente devenir, este devenir no puede nunca en su despliegue orientarse hacia un fin que esté fuera de él mismo, sino que, por el contrario, clausurado en el acrecentamiento del poder, vuelve permanentemente a este mismo. De esta forma, el ente en su totalidad, en cuanto consiste en este devenir del carácter propio del poder, tendrá siempre que volver a retornar, trayendo y aportando siempre lo mismo. Por todo ello, el carácter fundamental del ente como voluntad de poder se determina al mismo tiempo como “eterno retorno de lo mismo”. El carácter fundamental del ente entendido como voluntad de poder se determina al mismo tiempo en cuanto “eterno retorno de lo mismo”. Sólo a partir de la intelección debida de la esencia de la voluntad de poder se muestra transparente el hecho de que el ser del ente en su totalidad debe ser entendido como eterno retorno. La expresión “voluntad de poder” dice qué es el ente según su “esencia” (constitución). La expresión “eterno retorno de lo mismo” dice cómo el ente de tal esencia tiene que ser en su totalidad.

Por otra parte, el eterno retorno de lo mismo proporciona la más precisa interpretación del “nihilismo clásico”, que ha suprimido toda meta que se encuentre fuera y por encima del ente. Desde la perspectiva particular de este nihilismo la sentencia que proclama la muerte de Dios no solo manifiesta la impotencia del dios cristiano, sino que también evidencia la impotencia de todo lo suprasensible a lo que el hombre pudiera subordinarse. Esta impotencia expresa el desmoronamiento de la clave de bóveda que ha sostenido el orden imperante hasta el momento.

A través de la transvaloración de todos los valores al hombre se le presenta la ilimitada exhortación de erigir incondicionadamente, *a partir de sí mismo y por medio de sí mismo*, las *nuevas divisas* bajo las cuales debe de realizarse la institución de un nuevo orden del ente en su totalidad. Solo queda la tierra: cualquier dimensión ultramundana, cualquier orbe suprasensible ha quedado finiquitado. El nuevo orden será « el dominio incondicionado del puro poder sobre el globo terrestre por medio del hombre; no por medio de un hombre cualquiera, y mucho menos por medio de la humanidad existente hasta el momento, que ha vivido bajo los valores hasta el momento válidos ». ⁹⁷

La transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento en medio del ente entendido como voluntad de poder y teniendo a la vista el eterno retorno de lo mismo exige una nueva *posición de la esencia del hombre*. Dado que “Dios ha muerto” aquello que habrá de ser medida, centro y referencia para la humanidad habrá de ser el hombre mismo: el “estandarte” que prefigurará aquella humanidad que deberá asumir la tarea

⁹⁷ HEIDEGGER, M., o.c., p. 39

de realizar la transvaloración en dirección del único poder de la voluntad de poder y que se apreste a ejercer el dominio incondicionado sobre el globo terrestre. De esta forma, el nihilismo clásico (en cuanto transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento) que tematiza el ente como voluntad de poder, admitiendo tan sólo como “meta” única el eterno retorno de lo mismo, debe impulsar al hombre existente hasta la fecha por encima de sí mismo, favoreciendo de esta manera la transmutación de la esencia humana.

El superhombre debe ser entendido en cuanto figura suprema de la más pura voluntad de poder. La voluntad de poder ha de ser entendida, al mismo tiempo, como el único valor. La única meta (sentido) de la tierra habrá de ser el superhombre entendido como dominio incondicionado del puro poder. El superhombre no es una simple promoción de lo humano tal y como ha existido hasta ahora, sino que debe ser comprendido más bien como una forma sumamente unívoca de la humanidad que, en cuanto voluntad de poder incondicionada, eleva el poder a cada hombre otorgándole de esta manera la pertenencia definitiva al ente en su totalidad, es decir, a la voluntad de poder, demostrando de esta manera que es esencialmente “ente”, *cercano a la realidad y a la “vida”*. El superhombre pasa por encima de aquel hombre dependiente de los antiguos valores y traslada la posición de todos los valores de manera exclusiva al ejercicio de poder del puro poder.

A juicio de Heidegger, sólo en la doctrina del superhombre, en cuanto preeminencia incondicionada del hombre dentro del ente, la metafísica moderna llega a la determinación extrema y cumplida de su esencia. En la figura del superhombre la voluntad de poder desarrolla de modo ilimitado su pura esencia de poder, por ello la “psicología” en el sentido de Nietzsche, entendida como doctrina particular de la voluntad de poder, es siempre el desarrollo de las *preguntas metafísicas fundamentales*. Psicología es a partir de ahora el título para aquella metafísica que comprende a la humanidad en cuanto tal como subiectum, que lo pone como medida, centro, fundamento y fin de todo ente.

Por otra parte, evidentemente el nihilismo no debe ser comprendido como una mera decadencia furtiva y transitoria de valores que reposaran en sí mismos en alguna parte. Los valores son destituidos por aquellos que disponen sobre su posición: los hombres de la historia occidental. Esta destitución de los valores que hasta la fecha habían sido considerados como supremos no obedece a una simple y ciega acción destructiva, ni tampoco a un mero ansia innovador. Más bien surge de un estado de necesidad (*Not*) y de la necesidad (*Notwendigkeit*) de dar al mundo aquel sentido preciso que no le degrade a convertirse en tan solo un tránsito a un más allá.

La desvalorización de los valores supremos válidos hasta el presente ha de alcanzar necesariamente la fase de su destitución y derribo. Tras esa desvalorización el ente (en cuanto aquello real accesible) se torna algo

carente de valor, mostrándose como aquello que de forma menesterosa demanda precisamente nuevos valores que le restituyan su anterior situación.

La nueva posición de valores no puede llevarse a cabo de tal manera que en el mismo lugar de los valores supremos válidos hasta el momento, lugar que de esta forma habría quedado vacío, pudieran ponerse simplemente, en lugar de los anteriores, nuevos valores. La supresión de los valores supremos supone al mismo tiempo la desaparición del “arriba”, del “más allá”, de aquel lugar en el que podrían instalarse valores. Existe la pretensión de seguir manteniendo aún el lugar (suprasensible), ocupándolo con nuevos ideales. Esto ocurriría, conforme la exposición de Nietzsche, con aquellas doctrinas que tienden a la felicidad universal y con el “socialismo”, así como con la “música wagneriana”. Esta situación provoca la aparición de un tipo de nihilismo que recibe la denominación de nihilismo incompleto, consistente en la empresa encaminada a escapar de la sintomatología nihilista sin proceder previamente a una transvaloración de los valores válidos hasta el momento.

La misma posición de valores debe de convertirse en sí misma en algo diferente, dado que aquello para lo cual deberán ser valores los nuevos valores tampoco habrá de ser, tras la supresión del más allá, algo propio de *aquí abajo*. En definitiva, tiene que transformarse el *modo* mediante el cual los valores lo son. Tiene que procederse a una transformación de la esencia de los valores. El principio de una nueva posición de valores solo puede adoptarse si se adquiere un nuevo saber en torno a la esencia de los valores y las condiciones de la estimación del valor. Sólo la nueva conciencia en torno a la esencia de los valores y la posición de los mismos hará viable la transvaloración de todos los valores válidos hasta el presente, y solo en la posición de valores entendida de esta precisa manera alcanzará su acabamiento la caducidad de los valores precedentes.

En el contexto de la reflexión heideggeriana, solo a través de la transvaloración de todos los valores el nihilismo se vuelve clásico, caracterizado por el saber acerca del origen y la necesidad de los valores, y el correspondiente conocimiento de la esencia de los valores válidos hasta el momento. La esencia de los valores tiene su fundamento en “formas de dominio”:

Todos los valores con que hasta ahora primero hemos tratado de hacernos evaluable el mundo y con los que finalmente, justo cuando han demostrado que son inaplicables, lo hemos *desvalorado* – todos estos valores, reconsiderados psicológicamente, son resultados de determinadas perspectivas de utilidad para la conservación y la intensificación de formaciones humanas de dominio: y no han sido sino falsamente proyectadas en la esencia de las cosas. Continúa siendo la hiperbólica ingenuidad del ser humano el proponerse a sí mismo como sentido y medida de los valores.⁹⁸

⁹⁸ FP IV, 11 [97]

Esencialmente, los valores están referidos al “dominio”. Dominio es *el estar-en-poder del poder*. Es imposible captar la auténtica esencia de los valores sin reparar en su referencia necesaria e insoslayable a la voluntad de poder. La falsedad de los valores supremos no consistía en su contenido preciso, sino en su traslado e instalación a un ámbito que “sea en sí”, en el cual y a partir del cual habrían de valer en sí mismos, de modo incondicionado. Valores hipostasiados que permanecían en un ámbito imperecedero, gravitando de forma ultramundana sobre el discurrir de la historia; mientras que, por el contrario, los valores propiamente tienen su origen y su particular ámbito de validez en una determinada especie de voluntad de poder.

El nihilismo de la reflexión nietzscheana ha de ser entendido, por lo tanto, como historia, y de este modo al mismo tiempo de modo positivo, en cuanto etapa previa a una “nueva posición de valores”. Es preciso abandonar cualquier consideración del nihilismo, incluso del más extremo, que recalque tan sólo y exclusivamente su dimensión negativa y decadente, dado que debe ser entendido más bien como una suerte de *propedéutica* que posibilita la apertura hacia nuevas condiciones de existencia.

La esencia del nihilismo en el pensamiento de Nietzsche puede quedar debidamente comprendida atendiendo a las dos consideraciones siguientes: en primer lugar, el nihilismo puede ser entendido como la historia de la desvalorización de los valores supremos, entendida como transición a la transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento, la cual ha de consistir de manera necesaria en el hecho de descubrir el principio de una nueva posición de valores. Ese principio es la voluntad de poder. En segundo lugar, la esencia del nihilismo es pensada exclusivamente desde la idea del valor. Dado que la posición de valores tiene su principio en la voluntad de poder, la superación definitiva del nihilismo ha de desarrollarse, a través de su acabamiento en el nihilismo clásico, en una interpretación del ente en su totalidad como voluntad de poder. Heidegger concluye, por tanto, que la nueva posición de valores ha de ser entendida como metafísica de la voluntad de poder.

Este título de “metafísica de la voluntad de poder” ha de ser comprendido en un doble sentido, dado que la voluntad de poder puede ser entendida al mismo tiempo como objeto y como sujeto de una metafísica que está dominada en su totalidad por la idea de valor:

A este título de “metafísica *de* la voluntad de poder” lo comprendemos en un doble sentido, por cuanto el genitivo tiene el doble significado de *genitivus obiectivus* y *subiectivus*. La metafísica de Nietzsche es, por una parte, aquella que, en cuanto verdad sobre el ente en su totalidad, tiene a la

voluntad de poder como su “objeto”, en la medida en que ella constituye el carácter global del ente en su totalidad. Pero la voluntad de poder, en cuanto carácter fundamental del ente en su totalidad, es al mismo tiempo la determinación esencial del hombre. En cuanto tal se encuentra a la base de la configuración humana de la verdad sobre el ente en su totalidad, es decir de la metafísica, es su *subiectum*. Por ello, la metafísica de Nietzsche es, por otra parte, aquella en la que la voluntad de poder se lleva a sí misma a la situación de dominio. Esta metafísica pertenece ella misma al ámbito de poder de la voluntad de poder y es una de sus condiciones. La voluntad de poder es el objeto y el sujeto de la metafísica dominada por la idea del valor.⁹⁹

En un primer momento se trataría de considerar el nihilismo de manera unitaria en cuanto historia de las posiciones de valores, abarcando esta historia tanto la instauración de los valores supremos, su desvalorización y destitución, y su posterior transvaloración entendida como una nueva posición de valores. El nihilismo es historia en cuanto contribuye a constituir la esencia de la historia occidental, determinando la legalidad de las posiciones metafísicas fundamentales. Las posiciones metafísicas fundamentales son aquellos hitos esenciales que determinan el discurrir diacrónico de la historia occidental. El elemento que determina la historicidad de dicha historia es el nihilismo. Comprender la esencia del nihilismo no puede consistir en absoluto en la detección de ciertos fenómenos que historiográficamente se prestan a su interpretación nihilista, sino en la debida comprensión de la coherencia que poseen los pasos y grados intermedios incluidos desde la inicial e incipiente desvalorización hasta la posterior y necesaria transvaloración.

Una vez que se ha procedido a la desvalorización de los valores supremos, aparece la impresión de que el mundo ni se ha correspondido alguna vez ni lo hará nunca con la idealización que emana del mundo de valores absolutos. Da la impresión de que el discurrir de la historia no se endereza a la consecución de ningún estadio final que otorgue significación a los avatares, en ocasiones trágicos, del propio acontecer histórico, sino que más bien se orienta en dirección contraria, ya que todo parece desembocar en la realización, no ya de lo malo, sino incluso de lo peor. Este mundo sería por tanto el peor de los mundos, un auténtico *pessimum*. En semejante contexto aparece aquella actitud que en la época moderna recibe la denominación de “pesimismo”, que consistiría en la creencia de que en el peor de estos mundos la vida no vale la pena ser vivida ni afirmada, tal y como declara Schopenhauer.

Si el término nihilismo se ha mostrado ambivalente, de igual forma el pesimismo alberga una pluralidad significativa, dado que ciertamente existe un pesimismo que emana de la debilidad y la decadencia, pero al mismo tiempo se puede hablar de un tipo de pesimismo de una naturaleza diferente,

⁹⁹ HEIDEGGER, M., o.c., p. 80

de un pesimismo de la fuerza « aquel no se hace ninguna ilusión, ve lo peligroso, no quiere encubrimientos: dirige con frialdad su mirada hacia las fuerzas y poderes que provocan un peligro; pero también conoce las condiciones que, a pesar de todo, aseguran un dominio de las cosas ».¹⁰⁰

Necesariamente, al nihilismo completo y acabado le corresponde la “transvaloración de todos los valores”, siendo esta transvaloración precedida por un peculiar estado de indecisión en el que han sido destituidos los valores *válidos* y los nuevos no han sido aún establecidos, y que consiste propiamente en la ausencia de verdad en sí. En todo caso, la voluntad de verdad, en cuanto pretensión de algo establemente válido y asentado permanentemente como norma, ha de quedar desenmascarada y puesta de manifiesto en cuanto pretensión de *poder*, sólo justificada realmente por la voluntad de poder y como manifestación de la misma. Este estado intermedio queda definido en este punto del análisis como “nihilismo extremo”, el cual reconoce de manera explícita el hecho de que no hay verdad. Una vez más, la ambigüedad envuelve la noción de nihilismo, en cuanto que también el nihilismo extremo puede considerarse activo, si representa un *signo del poder acrecentado del espíritu*, o bien pasivo, si supone una declinación y retroceso de dicho poder. El nihilismo pasivo se contenta con la constatación de que no existe verdad en absoluto, debiendo renegar de cualquier pretensión que se arrogue la potestad de proclamar el hallazgo de un sostén especulativo y vital que merezca la designación de verdad, mientras que el nihilismo activo se encamina a la determinación de la verdad en su esencia desde el lugar desde donde todo recibe su determinación. El nihilismo activo será aquel tipo de nihilismo que reconoce a la verdad como una manifestación de la voluntad de poder, y por tanto simplemente como un valor puesto e instalado por la propia voluntad de poder.

El nihilismo extremo en su variante activa deviene nihilismo clásico en el momento en que la voluntad de poder es experimentada de manera explícita como el fundamento que asienta la posibilidad de la verdad, y la verdad queda configurada como una mera función de la voluntad de poder: « Si, además la voluntad de poder se experimenta explícitamente como el fundamento de la posibilidad de la verdad, si se comprende y configura a la verdad como una función de la voluntad de poder (como justicia), entonces el nihilismo extremo, en cuanto activo, se transforma en nihilismo clásico».¹⁰¹ Este nihilismo se hurta de la situación de “la vida” anterior, siendo capaz de crear los cauces “para un orden nuevo”, y a aquello que quiere perecer le otorga el “ansia del final”. De este modo, el nihilismo propicia el hecho de permitir dejar espacio para una nueva posición de valores inédita, completamente nueva. Este nihilismo recibe la denominación por parte de

¹⁰⁰ HEIDEGGER, M., o.c., p. 81

¹⁰¹ HEIDEGGER, M., o.c., p. 81

Nietzsche de “nihilismo extático”.

A juicio de Heidegger, el nihilismo es pensado por parte de Nietzsche, en aquello que tiene que ver con su proveniencia, despliegue y superación, únicamente desde la idea del valor. Partiendo de la definición general de la metafísica como verdad sobre el ente en su totalidad, la interpretación del ente de la que surge la idea del valor procede de la determinación del ente en su totalidad por el carácter fundamental de la voluntad de poder. Pero la cuestión que apremia en este preciso instante es la siguiente: ¿cómo se llega a la interpretación del ente como voluntad de poder?

Heidegger afirma que si bien la pregunta por el ente en su totalidad era desde antiguo, y también en la actualidad, la pregunta que conduce el discurrir de toda metafísica, el pensamiento en torno al valor sólo ha dominado en ella recientemente, y de modo decidido y seguro con Nietzsche, realizando de esta forma la metafísica un giro decisivo hacia el acabamiento de su esencia. Si partimos de la base de que la filosofía de Nietzsche culmina el acabamiento de la metafísica occidental, y de que en esta filosofía el pensamiento del valor es primordial y decisivo por primera vez en la historia de la metafísica, habremos de concluir que el pensamiento en torno al valor no puede deber su advenimiento a un hecho casual o fortuito.

El propio Nietzsche responde en torno a la cuestión en torno al origen del valor afirmando que la creencia en los valores procede de la voluntad del hombre de asegurarse a sí mismo un valor. En definitiva, toda posición de valores, y de manera especial la nueva posición de valores por la que debe realizarse una transvaloración, debe estar forzosa y necesariamente referida a la voluntad de poder. La expresión “crecimiento de poder” significa acrecentamiento persistente en el sentido preciso de un sobrepotenciarse del poder. Los valores y su modificación a través de toda posición de valores (desvalorización, transvaloración o posición de nuevos valores) se determinan en particular desde el correspondiente modo de voluntad de poder. Si los valores proceden de la posición de valores, ésta última corresponde al mismo tiempo a la voluntad de poder. Siendo así, la voluntad de poder queda necesariamente caracterizada como instauradora de valores. Exactamente, ¿qué es lo que entiende Nietzsche por valor? « El punto de vista del “valor” es el punto de vista de las condiciones de conservación y de aumento con respecto a formaciones complejas de relativa duración en el seno del devenir ».¹⁰²

La esencia del valor reside, por tanto, en ser punto de vista. El término valor está referido a aquello que la vista considera, teniendo una relación necesaria con el número y la medida: «El valor está en relación interna con

¹⁰² FP IV, 11[73]

un tanto, con un quantum y con el número. Por eso, los valores se ponen siempre en relación con una “escala de números y medidas” ».¹⁰³

Gracias a la caracterización del valor como punto de vista se manifiesta algo esencial para su concepto: en cuanto punto de vista, el valor siempre es planteado por un mirar y para él. Este mirar es de tal naturaleza que es capaz de ver siempre y cuando haya visto aquello que se encuentra situado ante sí, disponiendo aquello que *merezca* ser tenido en consideración, y por tanto visto. De esta forma, los valores no preexisten de antemano como algo en sí mismo, de tal modo que pudieran ser tomados ocasionalmente como puntos de vista. El valor se manifiesta como tal constituyéndose en su naturaleza como punto de vista ocasional: « el valor es valor en la medida en que vale. Vale, en la medida en que es dispuesto en calidad de aquello que importa. Así, es dispuesto por un enfocar y mirar hacia aquello con lo que hay que contar ».¹⁰⁴

Con los valores en tanto que puntos de vista se establecen *las condiciones de conservación y de crecimiento*. Conservación y crecimiento caracterizan los rasgos fundamentales de la vida. A la esencia de la vida le corresponde el deseo de crecer, el aumento. La conservación de la vida se encuentra necesariamente al servicio del crecimiento de la vida. Toda vida que se limita única y exclusivamente a la mera conservación constituye por eso mismo una decadencia. Lo vivo puede ser definido por tanto como *ser complejo* constituido por la unión de los dos rasgos fundamentales, conservación y crecimiento. Desde el momento en que dispone los puntos de visión para los seres vivos, la vida se manifiesta esencialmente como instauradora de valores.

En opinión de Heidegger, Nietzsche concibe la tarea de la metafísica futura como transvaloración de los valores. El dominio del pensamiento del valor da por sentado que toda metafísica anterior, aquella que precede históricamente a la metafísica de la voluntad de poder, también es, aunque de modo necesariamente implícito, una metafísica de la voluntad de poder. De esta manera, Nietzsche concibe la totalidad de la filosofía occidental como un pensar en términos de valor, como una instauración y establecimiento de valores. El ser, aquello que puede ser caracterizado como la entidad del ente, es interpretado como voluntad de poder. Por otra parte, la concepción metafísica que instaaura a la voluntad de poder como principio constitutivo esencial del ser de los entes constituye en sí misma una posición transvaloradora respecto de la metafísica acontecida hasta el momento, quedando definitivamente determinada de antemano en el sentido de la valoración y del pensamiento en torno al valor. No se trata simplemente de que la metafísica de la voluntad de poder, en su empresa de transvaloración,

¹⁰³ HEIDEGGER, M., *Caminos del bosque*, trad. cast. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza 2010, p. 170

¹⁰⁴ HEIDEGGER, M., o. c., p. 170

se limite a poner unos valores en lugar de aquellos que sostenían la historia occidental y eran válidos, sino que hace que todo el discurso producido en torno al ente en cuanto tal en su totalidad deba aparecer a partir de ahora bajo la luz del pensamiento del valor.

Que todo el discurso y la reflexión metafísica occidental en torno al ente y a sus determinaciones sea concebido a partir de ahora como un pensar en términos de valores constituye el genuino sentido del término transvaloración.

El término voluntad de poder es la aportación original que Nietzsche ofrece al acervo temático de la metafísica occidental. Con él se inaugura un nuevo orbe especulativo en la reflexión y tematización metafísica en torno al carácter fundamental del ente: « Este nombre es la palabra fundamental de la metafísica de Nietzsche. Ni Hegel, ni Kant, ni Leibniz, ni Descartes, ni el pensamiento medieval ni el helenístico, ni Aristóteles ni Platón, ni Parménides ni Heráclito saben de la voluntad de poder como carácter fundamental del ente ».¹⁰⁵

Si el ámbito de la verdad, lo verdadero y lo auténticamente real, es colocado fuera de este mundo y elevado a otro mundo en-sí, lo que propiamente es se muestra como aquello a lo que forzosamente debe subordinarse toda vida humana. La idoneidad de la vida humana se muestra precisamente en su convergencia con aquellas virtudes de rectitud ideal, que desde su dimensión instan a la voluntad humana a procurar y perseguir lo en-sí deseable. Aquel hombre que se ajusta a dichos ideales y hace lo posible por realizarlos diligentemente es el hombre que puede quedar caracterizado como virtuoso, como el “hombre bueno”. Aquel que se corresponde con la identidad del hombre bueno erige necesariamente por encima de él ideales de carácter suprasensible que le ofrecen algo a lo que puede someterse para obtener de esta manera una meta en la vida.

La voluntad específica del “hombre bueno” también es una manifestación de la voluntad de poder, pero reviste la forma de la impotencia de poder del hombre. Gracias a esta impotencia los valores supremos se proyectan en lo suprasensible y adquieren su elevación a un mundo en sí que pasa por ser el único mundo verdadero. Esta especial manifestación de la voluntad de poder radicada en la voluntad propia del hombre bueno recibe el nombre de voluntad “moral”. El término moral se corresponde generalmente en Nietzsche al sistema de aquellas estimaciones de valor en las que se pone como determinante un mundo de naturaleza suprasensible. De esta forma, la moral va inextricablemente unida a una consideración de naturaleza ontológica que decide en torno a la totalidad de los entes. En el platonismo acontece esto a través de la escisión del ente en dos mundos, el suprasensible integrado por aquello que es en sí verdadero, de lo ideal, de lo debido, y el

¹⁰⁵ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, trad.cast. Juan Luis Vermal, Barcelona, Ediciones Destino 2000, p 96

sensible, « al que le corresponde esforzarse, entender y subordinarse a lo válido en sí que, en cuanto incondicionado, lo condiciona todo ».¹⁰⁶

La impotencia de poder debe ser considerada tan solo como una manifestación especial de la voluntad de poder, que provoca fundamentalmente que la posición particular de estos valores y su transposición a un mundo suprasensible acarreen un *empequeñecimiento* del hombre. La identificación de un mundo suprasensible como ámbito ideal de lo en-sí verdadero que se encuentra *sobre* el mundo sensible entendido de esta forma como mundo aparente es resultado de un posicionamiento de naturaleza originariamente moral.

A juicio de Heidegger, es preciso distinguir nítidamente dos sentidos claramente diferenciables del significado del término *moral* en Nietzsche. Por un lado, podríamos hablar de un sentido amplio que designaría todo sistema de estimaciones y relaciones de valor. Dado el carácter significativamente vasto de esta noción de moral, también entran dentro de la designación de morales todas aquellas nuevas posiciones de valor, las cuales establecen las condiciones de vida de un ser. Sin embargo, por otro lado, la palabra moral hace referencia al sistema de aquellas estimaciones de valor fruto de postular valores supremos incondicionados en el sentido del platonismo y del cristianismo. La moral sería por tanto el distintivo del “hombre bueno”, que vive instalado en dicotomías absolutas de naturaleza moral, y su propia autoconciencia es resultado de asentar su condición *buena moralmente* en oposición necesaria con el “mal”, sin atisbar ni considerar remotamente la posibilidad de conquistar un ámbito de significado moral que se halle *más allá del bien y del mal*. La moral del hombre bueno debe ser entendida como el origen de los valores válidos hasta el momento. Por otra parte, el hombre bueno pone estos valores como si fueran incondicionados. Efectivamente, estos valores son las condiciones que hacen posible su “vida”, la cual, impotente propiamente para el poder, radica en el posicionamiento indigente que reclama una mirada persistente a la altura del mundo suprasensible.

Desde el punto de vista metafísico, el “hombre bueno” de la “moral” es aquel hombre que ignora el origen de los valores, a los cuales se subordina como ideales incondicionados. Esta ignorancia en torno a la genuina procedencia de los valores provoca el desconocimiento de que no son nada más que condiciones de sí misma puestas por la propia voluntad de poder. Lejos de que el cómputo del ente y la totalidad de las condiciones que reúne la vida transparenten la realidad de la voluntad de poder:

¹⁰⁶ HEIDEGGER, M. , o.c., p. 101

Al hombre psicológicamente inocente (“ingenuo”) le permanece oculto que los valores provienen de la estimación que hace de ellos el hombre en términos de poder, este hombre ingenuo toma a los valores (fin, unidad, totalidad, verdad) como si le llegaran de algún lado, como si descendieran del cielo y estuvieran en sí por encima de él como algo ante lo que simplemente tendría que inclinarse. La ingenuidad, en cuanto desconocimiento del origen de los valores en la voluntad de poder humana, es, por lo tanto, “hiperbólica”.¹⁰⁷

El hombre permanece instalado en la ingenuidad hasta que no toma seriamente el saber de que solo él es quien pone los valores, de que éstos solo pueden ser condiciones, condicionadas por él, de la conservación, aseguramiento y acrecentamiento de su vida. En sí misma, la ingenuidad constituye una falta de voluntad de poder, ya que no repara en el conocimiento de que la posición del mundo a imagen del hombre y por parte del hombre es la única fórmula verdadera de interpretar el mundo, y por tanto, aquella hacia la cual finalmente tiene que ir la metafísica de manera decidida. La manifestación de la voluntad de poder que se encuentra detrás de la posición ingenua de valores constituye una muestra de impotencia de poder.

En una primera fase el auténtico origen relativo al poder de los valores supremos queda oculto, pero posteriormente, con el despertar y desarrollarse de la autoconciencia del hombre, se pone de manifiesto el auténtico origen, lo cual acarrea la consecuencia de que caduca la creencia en ellos. En todo caso, el conocimiento del auténtico origen de los valores, de la posición humana de los mismos, y de la consiguiente humanización de todas las cosas, no puede detenerse en que, tras el desvelamiento de tal origen y de la caducidad inevitable de los valores, el mundo aparezca como carente absolutamente de valor. Aquello en que tiene que consistir el auténtico sentido de la transvaloración, con la cual hacer frente a la aparente carencia de valor del mundo, está íntegramente prefigurado en el mismo conocimiento del genuino origen de los valores. La presente nota del año 1.888 expresa de manera resumida y condensada en que deba consistir semejante tarea:

Toda la belleza y toda la sublimidad que nosotros hemos atribuido a las cosas tanto reales como imaginarias yo quiero reivindicarlas como patrimonio y como producto del ser humano: como la más hermosa apología de éste. El ser humano como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poder-: ¡oh, qué generosidad la suya, propia de un rey, con la cual ha llenado de regalos a las cosas para *empobrecerse* y sentirse miserable! Ése ha sido hasta ahora su máximo desinterés, haber admirado, haber adorado y haber sabido ocultar ante sí mismo que él había sido el que había creado eso mismo que admiraba.¹⁰⁸

¹⁰⁷ HEIDEGGER, M., o.c., p. 103

¹⁰⁸ FP IV, 11 [87]

La interpretación de este fragmento permite dotar de mayor significación y contenido al sentido que haya de poseer la noción de transvaloración. El hombre ha de cesar de prodigar su propia esencia diseminándose significativamente en el elenco de realidades que constituyen el mundo. El proceso de transvaloración se incardina, de esta manera, en este preciso instante de autoconciencia, mediante el cual el hombre se percata de que es él mismo y su propia realidad quien se encuentra detrás de la multiplicidad de creaciones emanadas de su propia esencia. Pero este dominio en el que el hombre se descubre a sí mismo como dominador incondicionado es precisamente el ejercicio constante de acrecentamiento y conservación de poder. Los nuevos valores proceden justamente de esta posición de poder que se reconoce plenamente a sí misma en cuanto dispositivo de conservación y acrecentamiento del poder. De esta forma, el único valor incondicionado propiamente dicho que puede reconocer la voluntad es precisamente la voluntad de poder, que sería de esta forma principio de una posición de valores condicionados, que descansa justamente en ella misma como valor incondicionado. En definitiva, aquella posición de valores que asume el reconocimiento del origen humano de los mismos y culmina el nihilismo ha de comprender necesariamente, y querer expresamente, al hombre como legislador. Tiene que buscar lo verdadero y real en la *incondicionada humanización* de todo ente. En la reflexión de Heidegger sobre la metafísica de Nietzsche se pone de manifiesto su naturaleza y carácter antropomórfico, ya que el mundo es configurado y visto a la imagen del hombre. En su personal interpretación de la metafísica occidental, y fundamentalmente en su apuesta determinada por una filosofía del futuro, la relación que hombre entabla con el ente en su totalidad resulta absolutamente decisiva.

A juicio de Heidegger, la doctrina nietzscheana que convierte todo lo que es, y tal como es, en *propiedad y producto del hombre* no hace más que llevar a cabo el desarrollo y despliegue extremo de la doctrina de Descartes, por la que toda verdad se funda retrocediendo y fundamentándose en la certeza de sí del sujeto humano. Por otra parte, en la filosofía griega anterior a Platón se puede reconocer la posición de Protágoras, que afirmaba que el hombre era la medida de todas las cosas. Siendo así, parecería, en efecto, que toda la metafísica, no sólo la moderna, estaría construida sobre el papel determinante del hombre dentro del ente en su totalidad. Pudiera ocurrir que la posición de Nietzsche fuera el resultado de una cierta inevitabilidad histórica, ya que recurrentemente la metafísica ha concebido la función dominadora del hombre como el factor decisivo a la hora de configurar significativamente una determinada complejidad de entes. Lejos de ser una novedad, el pensamiento de Nietzsche camina sobre un camino hollado de antemano por la especulación filosófica, que ha concebido que toda interpretación global del mundo, todo posicionamiento de valores e

ideales, tiene en el propio hombre su principio fundamental y definitivo. En opinión de Heidegger, la relación de Nietzsche con Descartes es esencial para la propia posición metafísica fundamental de Nietzsche. Solo desde esta relación pueden determinarse los presupuestos internos sobre los que subyace la propia metafísica de la voluntad de poder. Más allá del contundente y enérgico repudio del *cogito* cartesiano por parte de Nietzsche se encuentra un vínculo sumamente estrecho a la subjetividad tal y como fue establecida por Descartes. El inicial rechazo por parte de Nietzsche de las consecuencias que se derivan del *cogito* ha impedido que se repare en la filiación fundamental de naturaleza metafísica que existe entre uno y otro.

Nietzsche afirma que la búsqueda cartesiana de una certeza de naturaleza inquebrantable es una “voluntad de verdad”, una manifestación de la voluntad de poder. El *ego cogito* cartesiano es entendido originariamente como un *ego volo*, siendo interpretado el velle como querer exclusivamente en el sentido de la voluntad de poder, caracterizada como el carácter fundamental del ente en su totalidad. Justo en este punto se alza la siguiente interrogación de Heidegger: «¿qué pasaría si la instauración de este carácter fundamental solo fuera posible sobre el terreno de la posición metafísica fundamental de Descartes?». ¹⁰⁹En este sentido, la ignorancia por parte de Nietzsche de la esencia de los principios metafísicos sobre los que descansa la propia posición mantenida es una consecuencia necesaria del estadio de acabamiento en el que se encuentra la metafísica. En el caso de Nietzsche, el cuestionamiento necesario de la subjetividad en el sentido de la *yoidad* de la conciencia pensante es compatible con la asunción incondicionada de la subjetividad en el sentido metafísico (no explícitamente reconocido) del *subiectum*. Para Nietzsche lo que subyace propiamente no es el “yo”, sino el “cuerpo”. Sin embargo, el hecho de que el alma se vea reemplazada por el cuerpo no supone ninguna alteración respecto de la posición metafísica fundamental establecida por Descartes. Si la metafísica de Nietzsche se despliega como acabamiento de la posición metafísica fundamental cartesiana, este proceso de acabamiento culmina desde el traslado del ámbito de la conciencia representativa al ámbito de *la fisiología* de la voluntad de poder.

En definitiva, Heidegger asegura que para comprender la filosofía de Nietzsche como metafísica no es suficiente tan solo con interpretar historiográficamente como “metafísicos” algunos de sus conceptos fundamentales, sino que globalmente su filosofía debe ser comprendida como *metafísica de la incondicionada subjetividad de la voluntad de poder*. Para Nietzsche, la subjetividad sería incondicionada en cuanto subjetividad del cuerpo, como dominio de las pulsiones y afectos, como voluntad de poder. El final de la metafísica debe ser entendido como el instante histórico

¹⁰⁹HEIDEGGER, M., o.c., p. 178

en el que las posibilidades esenciales de la metafísica están agotadas. La última de estas posibilidades tiene que corresponderse con aquella forma de la metafísica en la que su esencia es invertida, y en opinión de Heidegger el propio Nietzsche define su propia filosofía desde épocas tempranas como inversión del “platonismo”. El inicio de la metafísica comienza propiamente con la interpretación platónica del ser como idea. Ésta determina la esencia de la filosofía occidental, que desde Platón hasta Nietzsche puede ser entendida como *historia de la metafísica*. Dado que la metafísica comienza con la interpretación del ser como idea, permaneciendo dicha interpretación como determinante al cabo del tiempo, toda filosofía sería “idealismo” desde sus inicios platónicos únicamente en el sentido de que el ser se busca en la idea. Es en este sentido como Heidegger afirma que toda filosofía occidental es platonismo: «Metafísica, idealismo, platonismo significan, en esencia, lo mismo».¹¹⁰

Partiendo de la consideración de la filosofía de Nietzsche como metafísica, y caracterizando al mismo tiempo toda metafísica como platonismo, a juicio de Heidegger necesariamente el ser ha de ser pensado como valor, es decir “computado como una condición meramente condicionada del ente”.¹¹¹ Esta interpretación metafísica del ser como valor ya está de antemano prefigurada por el mismo comienzo de la metafísica. Efectivamente, Platón concibió el ente como idea, pero la más excelsa y elevada de las ideas, y al mismo tiempo la esencia de todas, es la idea del bien, que según la exégesis de Heidegger debe ser interpretada como «aquello que vuelve apto, aquello que habilita y posibilita al ente para ser ente».¹¹² Ser tendría, por tanto, el carácter de posibilitar, de ser condición de posibilidad. Ser sería, dándole la palabra a Nietzsche, un *valor*. Sin embargo, en opinión de Heidegger sería sumamente precipitado considerar que Platón ya fue el primero en pensar el ser en términos de valor: «la concepción platónica del *αγαθον* se diferencia tan esencialmente del concepto nietzscheano de valor como la concepción griega del hombre de la interpretación moderna de la esencia humana como sujeto».¹¹³

La historia de la metafísica se inaugura con la interpretación platónica del ser como *ιδεα* y *αγαθον*, para culminar en la interpretación del ser como voluntad de poder que pone valores y piensa todo como valor. Es por eso por lo que aún hoy el pensamiento se manifiesta en términos de “ideas” y “valores”. De ahí que la instauración de un nuevo orden de la metafísica deba ser propuesta por parte del último autor metafísico en términos de transvaloración de todos los valores.

¹¹⁰ HEIDEGGER, M., o.c., p. 179

¹¹¹ HEIDEGGER, M., o.c., p. 179

¹¹² HEIDEGGER, M., o.c., p. 180

¹¹³ HEIDEGGER, M., o.c., p. 180

A través de la interpretación platónica de la idea como *αγαθόν* el ser se convierte en aquello que hace al ente apto para serlo. Conforme al análisis de Heidegger, el ser se muestra en el carácter de posibilitar y condicionar, produciéndose de esta forma el paso absolutamente decisivo para toda metafísica, que consiste en que el carácter “a priori” del ser adquiere al mismo tiempo la distinción de ser condición.

Precisamente, los valores son comprendidos por parte de Nietzsche como condiciones de posibilidad de la voluntad de poder, del carácter fundamental que constituye al ente. De esta forma, la entidad del ente es esencialmente concebida como condición, como aquello que posibilita, que vuelve apto, es decir, como *αγαθόν*, insertándose la interpretación nietzscheana del ser de los entes en una concepción metafísica fundamental fácilmente identificable como platónica « piensa el ser de un modo completamente platónico y metafísico, incluso cuando invierte el platonismo, incluso como anti-metafísico ».¹¹⁴

Heidegger asegura que en ningún caso el *αγαθόν* y las ideas de Platón pueden ser concebidas como valores, ya que Platón piensa el ser como *οὐσία*, presencia, consistencia y visualidad, y en ningún caso como voluntad de poder. Equiparar *αγαθόν* con valor supone realizar una elisión histórica que suprime el trayecto metafísico que media entre Platón y Nietzsche. En la medida en que Nietzsche comprende los valores como condiciones del “ente” en cuanto tal, el ser es pensado como entidad en el mismo sentido que en la interpretación platónica. Pero solo con esto no está suficientemente aclarada la razón por la cual las condiciones del ente son entendidas como “valores”, constituyendo de esta forma una interpretación diferente del carácter “a priori” del ser.

De acuerdo con la interpretación de Heidegger, el pensar en términos de valor por parte de Nietzsche ya se encuentra prefigurado en el inicio de la metafísica occidental a través de la determinación platónica de la esencia de la idea en el sentido preciso de lo *αγαθόν*, ya que el ser y su aprioridad se prestan a ser interpretados como aquello que posibilita, como originaria condición de posibilidad. De esta forma, « el pensar en términos de valor lleva a cabo el acabamiento de la metafísica ».¹¹⁵

En la historia de la proveniencia del pensamiento del valor la transformación de la idea en *perceptio* se vuelve un elemento decisivo, ya que solo mediante la metafísica de la subjetividad se pone en libertad el rasgo esencial de la idea, el ser lo que posibilita y condiciona, que inicialmente estaba oculto. Lo más propio de la historia de la metafísica moderna consiste en el proceso a través del cual el ser adquiere el rasgo esencial indiscutido de ser condición de posibilidad del ente, de lo representado, de los objetos. En este proceso es la metafísica de Kant quien da

¹¹⁴ HEIDEGGER, M., o.c., p. 180

¹¹⁵ HEIDEGGER, M., o.c., p. 184

el paso claramente decisivo. A través de la interpretación kantiana del ser se piensa por vez primera de forma expresa la entidad del ente en el sentido de “condición de posibilidad”, franqueándose así el camino para el despliegue del pensamiento del valor en la metafísica de Nietzsche. No obstante, Kant no piensa todavía el ser como valor, aunque tampoco el ser es pensado como *ιδέα* en el sentido de Platón.

Nietzsche ha determinado la esencia del valor en cuanto condición de conservación y acrecentamiento de la voluntad de poder, siendo estas condiciones establecidas por la misma voluntad de poder. La voluntad de poder es el carácter fundamental del ente en su totalidad. El pensar metafísico en términos de valor, o lo que es lo mismo, la interpretación del ser como condición de posibilidad, va gestándose progresivamente y madurando en sus rasgos esenciales a través de diferentes estadios: los comienzos platónicos (*ουσία* como *ιδέα*, *ιδέα* como *αγαθόν*), la transformación acometida por Descartes (*idea* como *perceptio*) y Kant (ser como condición de posibilidad de los objetos).

Para Heidegger, la cuestión crucial podría formularse de la siguiente manera: ¿por qué y cómo las condiciones de posibilidad, la entidad, pasa a convertirse en valor? La interpretación nietzscheana consiste básicamente en entender la esencia del valor en el sentido de *condición*. De esta forma, “valor” no es nada más que otra denominación para “condición de posibilidad”, para el *αγαθόν* tal y como fue concebido en los umbrales de la metafísica occidental por Platón. Sin embargo, el concepto nietzscheano de valor piensa el carácter de condición en un sentido distinto al *αγαθόν* platónico y a la “condición de posibilidad” kantiana. En el “valor” aquello que es estimado (*das Geschätzte*) y el producto de la estimación (*das Erschätzte*) se piensa en cuanto tal. Tener-por-verdadero y poner un “valor” consisten en estimar.

Este estimar esencial consiste en contar, dando a esta palabra aquel significado que indica un comportamiento fundamental: el establecer condiciones que se apoyan sobre sí mismo, de tal manera que las condiciones condicionan el ser del ente, y como tal contar *es* aquello que pone condiciones, asegurándose como tal en medio del ente en su totalidad. El contar esencialmente entendido se convierte de esta forma en re-presentar la condición de posibilidad del ente: « El contar esencial es el carácter fundamental del estimar por el que todo lo que es producto de una estimación y es estimado tiene, en cuanto es de índole condicionante, el carácter de “valor” ».¹¹⁶

En la reflexión de Heidegger, desde que Platón interpretó la entidad del ente como idea hasta Nietzsche, que determina el ser como valor, el ser permanece conservado de manera obvia a través de toda la historia de la

¹¹⁶HEIDEGGER, M., o.c., p. 190

metafísica como el *a priori* con el cual debe el hombre relacionarse en cuanto ser racional. Dado que la relación con el ser ha desaparecido en cierto grado en la indiferencia, de igual forma la distinción entre ser y ente no puede manifestarse como algo que merezca atención para la reflexión metafísica. Las consideraciones precedentes otorgan significatividad metafísica al instante histórico en el que nos hallamos: «El “hoy” - no contado por el calendario ni por los sucesos de la historia mundial- se determina desde el tiempo más propio de la historia de la metafísica: es la determinación metafísica de la humanidad histórica en la época de la metafísica de Nietzsche». ¹¹⁷

En la presente encrucijada histórica hay que establecer la disyunción según la cual o bien el ser es explicado aún conforme a la tradición cristiano-teológica del mundo, o bien el ente en su totalidad es determinado apelando a “ideas” y “valores”. Si bien las ideas pueden retrotraernos al comienzo de la metafísica occidental en Platón, los “valores” remiten inevitablemente a la relación con el final de la metafísica en Nietzsche. Sin embargo, las “ideas” y los “valores” no son pensados en absoluto considerando su proveniencia esencial. Por otra parte, la invocación a la posición de valores constituye el recurso más habitual y corriente para la interpretación del mundo y la conducción práctica de la vida « Esta indiferencia frente al ser en medio de la suprema pasión por el ente testimonia el carácter totalmente metafísico de la época ». ¹¹⁸

Procediendo a realizar una exposición sintética de los diversos sentidos que el término transvaloración adquiere en la exposición heideggeriana del pensamiento de Nietzsche, es preciso partir de la idea inicial en torno al nihilismo considerado de modo clásico. Significativamente, esta noción se bifurca en dos dimensiones diferentes: por un lado, consiste en una liberación *de* los valores que históricamente le han precedido, y por otro, debe ser entendido como una liberación *hacia* una nueva posición de valores.

La transvaloración supone el inicio del pensamiento que identifica el ser con el valor, comenzando de esta forma la metafísica a ser pensamiento de los valores. Esta transformación implica el hecho indiscutible de que los valores anteriores son objeto de una absoluta desvalorización, junto con la erradicación fundamental de las necesidades que reclamaban valores ubicados en una dimensión ultramundana, pertenecientes a un presunto orbe suprasensible. El medio a través del cual la humanidad puede acceder a un inédito estado en el cual se hayan extinguido definitivamente aquellas necesidades anteriores, que solicitaban el tipo de valores habidos hasta la fecha, consiste en una determinada educación que cristalice en una demanda de valores distintos.

De este modo, la noción de *transvaloración de todos los valores habidos*

¹¹⁷ HEIDEGGER, M., o.c., p. 205

¹¹⁸ HEIDEGGER, M., o.c., p. 206

hasta el momento consistiría, en primer lugar, en una transformación de la posición de valores válidos hasta el momento, y en segundo lugar designaría la etapa necesaria de formación y adiestramiento en las nuevas solicitudes de valores. Por otra parte, la transvaloración requiere ser fundamentada sobre un nuevo principio, sobre aquel que determine de manera nueva y con carácter de norma el ente en su totalidad. Si lo suprasensible ha prescrito como posible interpretación del ente, habrá de ser el mismo ente el que provea de aquel principio que permita interpretarlo en su totalidad. La inmanencia se abre camino expulsando del *terreno de juego* de la interpretación del ente toda apelación a la trascendencia. La nueva interpretación que demanda el ente será aquella a través de la cual su carácter fundamental manifieste una determinación que lo habilite para servir como principio, sobre el que se fundamente la nueva jerarquía de valores. La “voluntad de poder” es presentada como ese carácter fundamental del ente en su totalidad.

La nueva posición de valores no constituirá una transvaloración de todos los valores simplemente porque reemplace los valores precedentes por el poder como valor supremo, sino fundamentalmente porque el poder mismo, de forma exclusiva, pone los valores y mantiene su vigencia, siendo en realidad la única instancia responsable de determinar la posible justificación de una posición de valores.

A través de la transvaloración al hombre se le ofrece la ilimitada exhortación de erigir incondicionadamente, a partir de sí mismo y por medio de sí mismo, las “nuevas divisas” bajo las cuales se debe realizar la institución de un nuevo orden del ente en su totalidad.

Es preciso reparar en el hecho de que de la transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento en medio del ente entendido como voluntad de poder se desprende necesariamente una nueva *posición de la esencia del hombre*. Tras la muerte de Dios aquello que habrá de ser medida y referencia para la humanidad habrá de ser el propio hombre. De esta manera, el nihilismo clásico, entendido como proceso encaminado a culminar en una transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento, que conceptualiza el ser de los entes como voluntad de poder, y asume que no hay otra meta ni otro destino universal que no sea el eterno retorno de lo mismo, debe propulsar la humanidad presente más allá y por encima de sí misma, propiciando de esta forma la transmutación decisiva de la esencia humana.

Si fuera preciso secuenciar el proceso encaminado a culminar el nihilismo clásico en su coronamiento decisivo en la transvaloración de todos los valores habría que situar en primer lugar el nuevo saber en torno a la esencia de los valores, que será la condición que en segundo lugar hará posible la configuración de un nuevo principio sobre el cual construir la nueva posición. Sólo así culminará el proceso de transvaloración que sellará con

carácter definitivo la caducidad atribuida a los valores anteriores.

De esta forma, la transvaloración queda inserta necesariamente en el despliegue diacrónico atribuido al desarrollo del nihilismo. La consideración en torno al nihilismo debe atender preponderantemente a su carácter unitario en cuanto historia de las posiciones de valor, historia que abarca tanto la instauración de valores supremos, su desvalorización y destitución posterior, y el proceso de transvaloración entendido como una nueva posición de valores sobre un principio distinto. El nihilismo constituye la esencia de la historia occidental en cuanto determina la legalidad de las posiciones metafísicas fundamentales.

Necesariamente, al nihilismo completo le corresponde la “transvaloración”, que habrá de ser precedida por un estado de indecisión en el que habrán sido destituidos los valores anteriores mientras que los nuevos no habrán sido aún establecidos.

La tarea de la metafísica futura consistirá en la transvaloración de los valores; el dominio del pensamiento del valor da por sentado que toda metafísica anterior es también una metafísica de la voluntad de poder, dado que la totalidad de la filosofía occidental puede ser concebida como un pensar en términos de valor, como una instauración y establecimiento de valores. Siendo así, la concepción metafísica que instaaura a la voluntad de poder como principio constitutivo esencial del ser de los entes constituye en sí misma y por sí misma una posición transvaloradora respecto de la metafísica acontecida históricamente hasta el momento, quedando determinada de antemano en el sentido de la valoración y del pensamiento en torno al valor.

La transvaloración que acomete la metafísica de la voluntad de poder no se limita tan solo a poner unos valores en lugar de aquellos que han guiado el discurrir de la historia occidental, sino que su pretensión primordial consiste en mostrar todo el discurso producido en torno al ente en cuanto tal en su totalidad bajo la luz del pensamiento en torno al valor. Que todo el discurso y la reflexión metafísica occidental en torno al ente y sus determinaciones sea concebido como un pensar en términos de valores es el sentido fundamental que puede ser atribuido a la noción de transvaloración. O bien el ente es concebido y conceptualizado a través de las nociones que emanan de la tradición secular cristiano-teológica, o bien el ente en su totalidad es interpretado y determinado sirviéndose del pensamiento del valor como fundamento decisivo. Precisamente, la aparición de los “valores” es un indicador manifiesto de la clausura de la metafísica, suponiendo el término transvaloración el vértice especulativo que culmina el proceso de acabamiento de la metafísica occidental. La historia de la metafísica se inaugura con la interpretación platónica del ser como *ἰδέα* y *ἀγαθόν*, para culminar en la interpretación del ser como voluntad de poder que pone valores y piensa todo como valor. De ahí que la instauración de un nuevo

orden de la metafísica deba ser propuesto por parte del último autor metafísico en término de transvaloración de todos los valores.

Por otra parte, el contenido de la noción de transvaloración imbrica significativamente el futuro y el pasado, en el sentido de que señala las condiciones y el principio sobre el que descansará la próxima posición de valores, y al mismo tiempo pone de manifiesto que en las posiciones de valores precedentes ha regido el mismo principio generador. Desde la atalaya particular que brinda la metafísica de la voluntad de poder todo otro posicionamiento metafísico habrá de ser interpretado de manera *moral*, es decir, entendido forzosamente como una valoración. Históricamente, la novedad que aporta la valoración particular en la que consiste la metafísica de la voluntad de poder radica en que dicha valoración habrá de consistir esencialmente en una transvaloración de los valores precedentes.

El término transvaloración rompe significativamente el nudo gordiano que ataba la comprensión y justificación del ente con el mundo suprasensible, clausurando definitivamente el lugar sobre el que permanecieron entronizados los valores supremos del pasado. Transvalorar implica la renuncia a ubicar en el lugar que ha quedado vacío valores sustitutorios (nihilismo incompleto) que reemplacen los depuestos tras la muerte de Dios. Se ha de partir de la voluntad de poder como el único principio a partir del cual se han de poner los valores, excluyendo la atribución de cualquier tipo de realidad entitativa a los valores, como si preexistieran a la decisión humana de elevarlos a divisas que orienten la acción.

El proceso de transvaloración se incardina plenamente en el instante de autoconciencia, a través del cual el hombre se percata de que la belleza y sublimidad que ha reconocido en el mundo proceden de una proyección de su propia realidad. Justo en la culminación de dicho proceso el hombre se instituye a sí mismo como incondicionado dominador, debiendo ser caracterizado el dominio en el cual el hombre se descubre de esta forma el ejercicio permanente de conservación y acrecentamiento del poder. Los nuevos valores procederán precisamente de esta posición de poder que se reconoce plenamente a sí misma en cuanto dispositivo de conservación y acrecentamiento del poder. De esta forma, la voluntad de poder podría ser entendida tanto como el principio de la nueva posición de valores como el único valor incondicionado propiamente dicho.

En la concepción de Heidegger el último y decisivo capítulo del discurrir de la metafísica se corresponde con el pensamiento de Nietzsche, que puede conceptualizarse como metafísica de la incondicionada subjetividad de la voluntad de poder. No quedan más chances ni más alternativas. Se trata de la última posibilidad, que representa la clausura definitiva del discurrir del pensamiento metafísico al cabo del tiempo. La interpretación nietzscheana del ser como valor ya está prefigurada por la propia metafísica. Propiamente, lejos de representar su pensamiento una propuesta heteróclita con respecto a

la tradición anterior, y lejos también de suponer la aniquilación absoluta de la trayectoria histórica que abarca el periodo metafísico del pensamiento, su posición se instala coherentemente en el despliegue necesario del conjunto de posibilidades a las que necesariamente tiende la reflexión metafísica. Si la historia de la metafísica se inició con la interpretación platónica del ser como *ιδεα* y *αγαθον*, es preciso reparar en el hecho de que la culminación del pensamiento metafísico se cifra en la interpretación del ser como voluntad de poder que pone valores. El establecimiento de una nueva concepción metafísica habrá de ser realizada, por parte del último autor metafísico, en términos de una transvaloración de todos los valores, consistente precisamente en la singular toma de conciencia que asume el hecho de que los valores son puestos necesariamente por el hombre, a partir de un principio incondicionado que es la voluntad de poder. En este sentido, los entes en cuanto valores son condiciones que crean las posibilidades de una determinada voluntad de poder, insertándose de esta manera la interpretación nietzscheana en el seno de la concepción netamente platónica, dado que Platón conceptualizó el ser como *αγαθον*, es decir, como aquello que posibilita, que vuelve apto. Aún a pesar de que Nietzsche desee presentarse como inversión del platonismo, no por ello abandona su reflexión los márgenes especulativos trazados por Platón en los albores del pensamiento metafísico.

En la consideración que desde la reflexión de Heidegger se realiza del pensamiento de Nietzsche en torno al valor y la consiguiente transvaloración, se presenta su filosofía como convergiendo necesariamente con una concepción previa en torno a la metafísica. Nietzsche es el autor que expresa definitivamente la preponderancia absoluta del ente, la remisión integral al mismo, con el consiguiente olvido del ser, de tal manera que con su aportación decisiva en torno a la voluntad de poder señala inequívocamente el acabamiento de las posibilidades contenidas, no sólo en la época moderna, sino incluso globalmente en la historia de la metafísica. La entidad del ente consiste en el contenido propio de un determinado valor puesto y creado por la voluntad de poder. El horizonte de interpretación del ente abierto por la concepción teológica cristiana prescribe definitivamente tras la muerte de Dios. Solo queda la voluntad de poder, como punto de llegada de un trayecto determinado por la consideración de Protágoras que hacía depender el vasto conjunto de la realidad de la relativa perspectiva humana sobre las cosas. Con Nietzsche se consagra de manera rotunda y definitiva la tendencia a circunscribir la reflexión metafísica en la realidad del ente, y a no atisbar si quiera la posibilidad de reparar en la pregunta por el sentido del ser.

Aquello que permanece necesariamente impensado en el seno del desarrollo histórico de la metafísica consiste en la diferencia entre ente y ser, lo que consecuentemente ocasiona el correspondiente olvido del ser. Es en

este contexto dónde debe ser interpretado el pensamiento de Nietzsche. En la historia de la metafísica, Nietzsche supone su acabamiento y finiquito, por lo cual es preciso comprender su filosofía procurando poner de manifiesto la especial relación establecida entre ente y ser, característica de nuestra época como crepúsculo definitivo metafísico.

El pensamiento de Nietzsche en torno a la transvaloración es preciso interpretarlo, desde la perspectiva propia de la concepción de Heidegger en torno a la metafísica, en cierto sentido sin hacer justicia a la singularidad específica que poseen las propuestas nietzscheanas relativas al establecimiento de una nueva ciencia de la moral. Lo específicamente originario, desde la posición heideggeriana, sería la pregunta en torno al sentido del ser, y la historia de la metafísica entendida como despliegue del olvido en torno a esa pregunta. En dicha historia es preciso incardinar la reflexión nietzscheana que homologa el ente y el valor, como último capítulo que se inscribe en una historia previamente establecida y de antemano interpretada. La preeminencia concedida a la interpretación de la metafísica como olvido sistemático de la cuestión originaria en torno al sentido del ser desatiende forzosamente la posibilidad de tomar propiamente en serio la posición nietzscheana, según la cual toda filosofía se corresponde con una precisa valoración, y la moral debe ser entendida, consiguientemente, como el conjunto de valoraciones establecidas y puestas por una determinada voluntad de poder.

Heidegger interpreta el pensamiento de Nietzsche considerando la particular *Geschichte* en la que el destino del ser *obliga* y determina a ciertos autores decisivos a conceptualizar de una manera precisa el ser del ente. Nietzsche, a su vez, presenta su particular interpretación de la historia, según la cual se han sucedido determinadas valoraciones a través de las cuales una cierta voluntad de poder ha tomado la palabra, procurando a través de sus perspectivas axiológicas dotar de consistencia a su particular manera de establecerse en la realidad, haciendo frente al caos inexorable en el que consiste el mundo. Ciertamente, considerar que la metafísica establece aquello que en un época determinada deba ser pensado como la verdad esencial, sobre la que se asientan los pivotes cruciales que sostienen el mantenimiento de una determinada cultura, puede interpretarse como una concreta manera de valorar, una precisa fórmula para establecer un orden subyacente a la historia universal, dotando de significado y sentido al discurrir del tiempo. En definitiva, manifestar aquello que realmente se decide en la especulación filosófica occidental puede ser perfectamente interpretado como una consideración moral de la historia del pensamiento, como una apelación dirigida desde una privilegiada atalaya que ha captado la cuestión esencial que debe erigirse como referencia crucial para enderezar el despliegue, no sólo de la actividad filosófica, sino del rumbo que debe adoptar la cultura en general. Siendo así, las concepciones respectivas de

Heidegger y Nietzsche se alzan frente a frente constituyendo edificios especulativos incommensurables entre sí, entre los cuales solo es posible tender puentes siempre y cuando uno de los dos modos de pensar se pliegue a la determinada visión mantenida por el modelo contrario.

La concepción nietzscheana en torno al valor puede perfectamente asimilar y aglutinar la visión de Heidegger en torno a la metafísica como olvido de la pregunta en torno al sentido del ser. Vincular la temporalidad en cuanto modo específico de ser del *Dasein* con el tiempo, como posible respuesta a la pregunta que interroga por el sentido del ser, puede interpretarse como una renovación de la importancia que el hombre se atribuye a sí mismo (como un valor a través del cual una determinada voluntad de poder desea mantenerse y acrecentarse), y como la apelación a un determinado procedimiento a través del cual la existencia abandona el campo de la (inmoral) inautenticidad, y asume su ser-para-la muerte como la consideración de su posibilidad más real, lo que le abre las puertas a una consideración auténtica de la existencia, que puede revestir el significado de una corrección de naturaleza moral.

Siendo así, dado primacía y prevalencia a la cuestión moral, en cierto sentido tomando en serio y haciendo justicia al posicionamiento nietzscheano, la tematización heideggeriana en torno a la metafísica, y la consabida cuestión relativa al olvido del ser, pueden ser interpretadas como valoraciones a través de las cuales una determinada vida desea perpetuarse.

La tendencia presente en la filosofía de Nietzsche a reconvertir los problemas ontológicos en axiológicos puede considerarse en su significado traslaticamente moral, sin que por ello sea preciso interpretar este proceso ubicándolo en el capítulo final de una metafísica que debe ser entendida como atenuamiento al ente en detrimento del ser, es decir, en necesario olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser.

El instaurador de tiempos definitivamente nuevos, que clausura al mismo tiempo la vigencia de las concepciones de la metafísica *allendista* con fundamentos transmundanos, resultaría realmente ser, desde la interpretación de Heidegger, aquel que culmina el designio que la metafísica tenía trazado desde sus inicios platónicos. El autor que comparecía ante la opinión pública presentándose como el hombre decisivo, como el *ecce homo* redentor de las trampas metafísicas, resultaría ser el individuo metafísico por excelencia, en cuanto que gracias a él la metafísica puede completar y cerrar su ciclo histórico, culminando el olvido del ser, consagrando definitivamente las chances contenidas en la filosofía de la subjetividad propia de la época moderna. Semejante caracterización de la figura y del pensamiento de Nietzsche puede considerarse una malversación primordial de su intencionalidad filosófica en el momento en el que se rechaza el punto de partida especulativo del que parte Heidegger: su concepción de la metafísica.

La vertebración de todos los capítulos contenidos en la historia del

pensamiento a través del hilo conductor del olvido del ser, y la consiguiente focalización exclusiva en la realidad del ente, puede culminar en la transformación de los problemas ontológicos en axiológicos propuesta por Nietzsche, siempre y cuando se admita como un elemento indefectiblemente válido e incuestionable la precisa caracterización que de la metafísica parte Heidegger.

Validando la propuesta especulativa nietzscheana que considera que una noción que puede permitirnos una comprensión del ser de la realidad de las cosas del mundo es la de *Voluntad de poder*, y que esta voluntad se asienta a través de valores, se abre la posibilidad de interpretar la reflexión en torno al problema del ser reparando en torno al tipo de voluntad que desea mantenerse, encontrando cobertura ideológica a través de esa renovación contemporánea de las grandes cuestiones que se alzan en el inicio del camino de la metafísica occidental.

6.3. Fink

Como prolegómeno a la posterior tematización en torno a la noción de transvaloración, Eugen Fink localiza un inicial punto de partida que inaugura la reflexión nietzscheana de naturaleza axiológica en la figura del espíritu libre, que es preciso situar en su periodo ilustrado. Para Fink, esta etapa en la trayectoria del pensamiento de Nietzsche estaría integrada por las obras “Humano, demasiado humano”, “Aurora” y “La gaya ciencia”. El “espíritu libre” se correspondería con la conciencia de sí mismo que adquieren las figuras del santo, el artista y el filósofo, constituyendo una reflexión radical sobre dichas figuras, representando la brecha que en su interior provoca la aparición de la libertad, que desgaja su consistencia anterior. El espíritu libre es capaz de auto-atribuirse la proyección creadora de ideales y valores, sin extraviar su propia esencia en aquello que proyecta, y sin atribuir consistencia entitativa a los productos de su propia actividad proyectiva: « el “espíritu libre” anula la autoperdición del hombre, haciendo que su pensamiento se vuelva de los “valores en sí” a la *proyección* del valor ». ¹¹⁹ Al descubrirse a sí mismo como aquel que en realidad dicta los valores, ubicándolos en la *bóveda celeste* como guías que deben orientar la acción humana e ideales a los que debe aproximarse el despliegue de la actividad del hombre, con este descubrimiento atisba la posibilidad de proyectar nuevos valores, e incluso invertir todos los anteriores. El punto de partida axiológico se sitúa precisamente en la transmutación del santo, del artista y del filósofo en espíritus libres, consecuencia del incremento de su autoconciencia, que posibilita al mismo tiempo una emancipación con respecto a la sumisión incondicionada a cualquier tipo de ideal o valor investido de entidad objetiva.

La audaz posibilidad de crear nuevos valores se vislumbra en el preciso instante en el que el idealismo, entendido como aquella visión que postula ideales trascendentes al mundo, es reconvertido. Al hombre se le restituyen todos los contenidos de los que él mismo se auto-despojo en su alienante construcción de trascendencias, con lo cual se ve provisto de la suprema y *gaya* libertad para trazar proyectos de una audacia inusitada. El sentimiento de que, con el final del idealismo, surgen por vez primera las grandes posibilidades del hombre, domina a Nietzsche: es su *gaya ciencia*.

En opinión de Fink, aunque Nietzsche es un autor que piensa en contra de la metafísica occidental y de las formas tradicionales del concepto, no alcanza en ningún momento a crear una forma sobre-metafísica de pensar que pueda propiamente superar la metafísica, eligiendo como salida la expresión “existencial” de *Así habló Zaratustra*: « Filosofía de la existencia hay allí donde la filosofía posee un rango elevado y no consiste en un mero

¹¹⁹ FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*, trad. cas. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza 1994, p.69

parloteo sobre el filosofar, parloteo que es signo de una profunda indigencia conceptual del pensar que se encuentra caminando por nuevos senderos. *Así hablo Zarathustra* es filosofía de la existencia como anuncio preliminar de ideas que no es posible exponer con los conceptos tradicionales ». ¹²⁰

En opinión de Fink, el rodeo existencial está condicionado por la conversión que se produce en Nietzsche de todos los problemas de naturaleza ontológica en problemas axiológicos. Su sofística particular, su arte psicológico de desenmascaramiento está encuadrado en la reconversión de las cuestiones ontológicas en cuestiones axiológicas. La acción de negar, la empresa de destruir, reviste la forma de una “transvaloración de todos los valores”, y ésta se realiza como consideración psicologizante: « Nietzsche cree fortalecer y confirmar su nuevo punto de partida disolviendo todo el sistema de valores vigente hasta el momento. De esta manera resulta posible, según él piensa, un cauce para la proyección de valores, un nuevo despegue de la vida ». ¹²¹

En la historia han sucedido múltiples transmutaciones y destrucciones de tablas de valores, estableciéndose posteriormente otras distintas. Sin embargo, a juicio de Fink la transmutación es concebida por parte de Nietzsche de manera más radical, ya que aquello en lo que realmente piensa es en una transformación del valor mismo. En el momento en el que la existencia permanece instalada en un cierto sistema de valores, al mismo tiempo considera a éstos como algo existente en sí. La objetividad de los valores consiste en una proyección realizada por la propia existencia, que sin embargo permanece olvidada como tal proyección. La vida es posición de valores. Aquello mismo que es instalado e implantado por ella misma le sale al encuentro desde fuera, como una fuerza o poder de naturaleza moral: « al dictar valores el hombre se trasciende a sí mismo y contrapone a sí, como objeto extraño, lo proyectado por él; tal objeto posee el carácter del más venerable ser-en-sí ». ¹²²

A juicio de Fink, la pretensión fundamental de Nietzsche consiste en la eliminación absoluta del dogmatismo teórico de los valores. De este sueño dogmático no se despierta propiamente aquel que pretende vivir conforme a unas valoraciones que emanan de su propia individualidad. La meditación axiológica de Nietzsche pretende remontarse mucho más lejos, y alcanzar de esta manera a la proyección trascendental de los valores por parte de la existencia: « La existencia humana se trasciende a sí misma en la medida en que proyecta con anterioridad los puntos de vista del valor bajo los cuales le salen al encuentro todas las cosas y ella misma ». ¹²³

En la óptica de Nietzsche el prisma no está puesto tanto en el acto aislado

¹²⁰ FINK, E., o.c. p. 141

¹²¹ FINK, E., o.c. p. 143

¹²² FINK, E., o.c. p. 143

¹²³ FINK, E., o.c. p. 144

de valorar en sí, sino fundamentalmente en las orientaciones precedentes que son previas y anteceden a todos los actos particulares de valoración.

Cualquier cultura es portadora de su *a priori de valor*, conforme al cual es capaz de organizarse en medio de lo existente en torno. Este elemento a priorico no se corresponde con una sabiduría de naturaleza axiológica que se muestra como un componente innato e inamovible, sino que es poseedor más bien de una intrahistoria y debe ser caracterizado como dotado de una cierta fuerza plástica. Los auténticos cortes en el despliegue de la historia universal se localizan en los cambios de la proyección trascendental de los valores. Fink afirma que la filosofía de Nietzsche puede considerarse, de esta manera, como el corte por excelencia, el gran mediodía, pues es en su pensamiento cuando se examina por primera vez la supuesta objetividad de los valores orientados a la vida que los proyecta, cesando de esta manera el sueño dogmático que obligaba a permanecer ignoto e innombrado el caudal de la fuerza creadora más honda de la propia existencia.

Transvaloración significaría, por tanto, la supresión del estado de autoalienación de la existencia, y la creación de las condiciones que propiciarían una superior autoconciencia, despertando definitivamente del sueño dogmático en materia axiológica. De esta forma, en su oposición a toda suerte de autoalienación de la vida, Nietzsche se retrotrae a la proyección que yace olvidada en la base misma de toda posición de valores, de toda entronización histórica de un determinado sistema de valores. Y en esta mostración originaria de la vida en su esencia más propia aparece manifestada como voluntad de poder, que no se encamina hacia ningún fin extrínseco, sino que gira en torno a sí misma retornando eternamente y trazando círculos en la eternidad del tiempo: « Una crítica universal de los sistemas de valores aparecidos hasta el momento podría consistir ahora en re-pensarlos hacia atrás, hasta llegar a la proyección axiológica que los creó, es decir, en someter a crítica, en las valoraciones anteriores, sólo la forma de la ingenuidad, de la autoalienación». ¹²⁴

Ciertamente, Nietzsche no se detiene en la reflexión sobre la proyección trascendental de la existencia, en la cual la vida se muestra como el elemento que de manera subyacente realiza ensayos y juega en todas las valoraciones, sino que da un paso más realizando una interpretación material de la vida. Tras el descubrimiento de la proyección trascendental de los valores, Nietzsche procede a una crítica en profundidad de los contenidos concretos y materiales de dichos valores, en cuanto son una proyección de un tipo preciso de voluntad de poder y de unas determinadas condiciones de existencia. La crítica de Nietzsche a los valores constitutivos del cristianismo no se reduce simplemente a la impugnación de la clave de bóveda ontológica sobre la que descansan, la existencia de Dios. Su contenido es rotundamente

¹²⁴ FINK, E., o.c. p. 145

rechazado. El principio sobre el cual habrá de descansar una nueva posición de valores radicaré precisamente en la retrogradación originaria hasta la misma vida que valora. La vida proyectora de valores puede ser estimada y valorada ella misma en función de los indicadores que muestren su debilidad o fortaleza.

La salud de la vida y su fortaleza parecen residir precisamente en la contemplación fija a la naturaleza trágica de la realidad, sin interceptar la mirada encontrando cobijo en consuelos transmundanos que hablan de ideales ultraterrenos y esperanzas sobrenaturales. No resignación ante la realidad, sino amor. Amar la belleza del sinsentido objetivo del mundo, y no arredrarse ante su contemplación. Desprenderse enérgicamente de la naturaleza menesterosa de una humanidad que ha precisado secularmente la asistencia de una cobertura de creencias que hablaban de otro mundo por carecer de la suficiente determinación para amar el mundo y la vida tal y como se muestran, tal y como son. Hay salud allí donde se experimenta el dominio constructor-destructor del mundo, donde se reconoce el juego dionisiaco de la vida como la convergencia necesaria de voluntad de poder y eterno retorno.

La debilidad y la enfermedad se localizan allí donde se produce la negativa a afrontar el auténtico carácter de la realidad, allí donde forzosamente se mira a otro lado evitando cruzar la mirada con la terrible y bella *gorgona* de la existencia, donde se busca la calidez de los trasmundos evitando las tempestades inevitables de la vida encarnada en el mundo, donde se evita la lucha, donde no se quiere vivir peligrosamente. En definitiva, la fortaleza de la vida consiste en el pleno reconocimiento de la voluntad de poder como principio esencial y fundamental, y la debilidad en esquivar la aceptación de semejante principio evitando sistemáticamente la mirada.

Fink denuncia la equivocidad de los términos utilizados por Nietzsche, ya que por un lado entiende la voluntad de poder en general como *la tendencia básica de movilidad de todo existente finito*, con lo cual todo sería en realidad voluntad de poder, tanto la valoración cristiana como la heroico-trágica, mientras que más adelante identifica la voluntad de poder como forma heroica de la existencia. Sin superar este carácter equívoco de la voluntad de poder, más adelante distingue entre sistemas de valores que son acordes con la esencia de la vida y sistemas de valores que la contradicen porque proceden de la debilidad, de la enfermedad o de la decadencia: « Por tanto, la distinción de los sistemas de valores basados en la autoalienación o en el autodomínio de la vida se entrecruza con la otra distinción de los sistemas de valores por razón de la fortaleza o de la debilidad de ésta ».¹²⁵

¹²⁵ FINK, E., o.c. p. 146

Afirma Fink que la reducción de la problemática ontológica a la problemática axiológica a la que Nietzsche procede es reconocida por él mismo cuando considera atentamente la trayectoria de toda la filosofía anterior. Todo el conjunto de doctrinas, pensamientos e ideas filosóficas es examinado con la pretensión de descubrir las valoraciones inexpresadas que originariamente subyacen a su posición. El instinto de decadencia domina en la totalidad de la producción filosófica anterior a él, « la filosofía anterior es para él, en lo esencial, huida a un mundo verdadero situado más allá del mundo real, terrenal; es un signo de difamación del mundo. Y esto ocurre también en las formas modernas de la filosofía kantiana, del positivismo, y del intento cartesiano de llegar a una primera certeza ».¹²⁶

El monumental artificio del saber filosófico occidental, todo su elenco de conceptos, el conjunto de sus esfuerzos por elaborar sistemas que doten de inteligibilidad a la realidad, todo ello es interpretado por Nietzsche como relaciones de dominio de la vida, es decir, como productos y manifestaciones de la voluntad de poder. Propiamente, no existe el conocimiento puro. La gnoseología no puede desgajarse jamás de los prejuicios morales sobre los que en realidad se sustenta.

Fink afirma que la totalidad de los escritos posteriores a *Así habló Zaratustra* están dominados por la idea de *la transvaloración de todos los valores*. En los problemas filosóficos se dirimen cuestiones relativas a los valores. Toda disquisición y reflexión ontológica se encuentra guiada y ocultamente dirigida por puntos de vista de naturaleza axiológica « quiere escapar al “devenir”, estima lo estable y permanente como lo superior, lo más valioso, como lo auténtico ».¹²⁷

Especial relevancia concede Nietzsche a la cuestión relativa al *valor de la verdad*. A juicio de Fink, Nietzsche opera con un concepto restringido de verdad, orientado primordialmente al saber científico-objetivo. En definitiva, *la verdad sobre lo existente*: tanto la verdad de la ciencia como de la metafísica, que incluye, en definitiva, el esquema esencial en torno a lo existente. El sentido nietzscheano de la verdad se corresponde a la apertura de la vida que fluye, entendida como voluntad de poder y eterno retorno. Éste es el fundamento de la universal perspectiva axiológica de Nietzsche. De esta forma, el sentido de la verdad se corresponde propiamente con un fenómeno de naturaleza axiológica. Fink define como *espectáculo notable* la reducción por parte de Nietzsche de todas las anteriores ideas en torno a la verdad a la voluntad de poder y a los correspondientes puntos de vista axiológicos que son, a su vez, puestos por la primera, y la incapacidad que manifiesta al mismo tiempo de esclarecer, en su particular concepción en torno a la verdad, el propio descubrimiento de la voluntad de poder.

¹²⁶ FINK, E., o.c. p. 147

¹²⁷ FINK, E., o.c. p. 151

Una moral habrá de ser valorada por el grado de verdad que alcance, es decir, por la manera particular con la que se ajusta a la voluntad de poder y hasta dónde reconoce a ésta como principio creador de valores. El núcleo significativo del problema moral reviste una conexión necesaria con la adecuación a la voluntad de poder como esencia de la vida. La supresión de la autoalienación humana brinda a Nietzsche el conocimiento de que la vida es el fundamento último de todos los valores: éstos sólo existen en la medida en que la vida los dicta. Toda posición de valores es manifestación de la voluntad de poder; si ésta se relaciona consigo misma con veracidad se manifestará en una moral propia de los señores, y si es la mendacidad el modo a través del cual la voluntad de poder afronta su propia realidad su manifestación se producirá a través de una moral de esclavos: « la voluntad de poder tiene, por así decirlo, dos forma de manifestarse: el poder y la impotencia». ¹²⁸

Solo la reflexión axiológica nietzscheana en torno a la proyección trascendental de toda objetividad aparente de los valores posibilita el *señorío auténtico*, la verdadera moral de señores. El dominio del señor descansaría desde esta perspectiva en el conocimiento que adquiere en torno a la voluntad de poder y al eterno retorno. La valoración propia del superhombre constituye la moral de señores. El no reconocimiento de la voluntad de poder como principio que subyace a la realidad, y la atribución de una realidad objetiva a los valores sustentada en la existencia de Dios, como garantía suprema y absoluta del carácter imperecedero de los mismos, se corresponde propiamente a la moral de esclavos. Ya no puede tratarse, por tanto, de la carencia de energía y determinación, de pobreza de instintos, anemia o indigencia vital: « La nueva moral de señores ama la muerte de Dios; la nueva visión de la moral de esclavos ve la esclavitud del hombre en la idea de Dios, en el temor del Señor ». ¹²⁹

Fink afirma que *Así habló Zaratustra* representa el inicio de una nueva experiencia del ser, en el sentido de que toda la interpretación de siglos, que ha cohabitado históricamente con una determinada religión, metafísica y doctrina moral, se muestra como un monumental error a partir de dicha obra. Todo lo que hasta *Zaratustra* se había llamado filosofía, religión o moral constituía un envenenamiento de la vida. La interpretación de la vida que ha guiado a los siglos se ha construido a los pies de la indigencia vital más absoluta, cimentándose con el odio mortal de los impotentes, procurando asfixiar las manifestaciones propias de los fuertes a través de la mala conciencia, usurpándoles la seguridad en sí mismos y la confianza en el carácter infalible de sus instintos.

Si bien ya *Humano, demasiado humano* está concebido desde la perspectiva de la sospecha, Fink afirma que es característico del método de

¹²⁸ FINK, E., o.c. p. 153

¹²⁹ FINK, E., o.c. p. 153

Nietzsche el que la sospecha no sólo preceda a toda reflexión como principio heurístico, sino que con ella se manifiesta al mismo tiempo el derecho que el propio Nietzsche se atribuye a sí mismo a sospechar. El examen circunspecto a todas las cuestiones en las que se detiene no se realiza carente de prejuicios y con imparcialidad; son contempladas a través de la visión de sus concepciones nucleares. Sus tesis fundamentales en torno a la voluntad de poder, la muerte de Dios o el eterno retorno no son resultado de su psicología, sino que constituyen sus ideas filosóficas directrices. Sin embargo, Nietzsche está persuadido de que puede conferir a sus pensamientos mayor realce, mayor riqueza y una abundancia superior de matices a través de las sutilezas de su análisis psicológico. Su filosofía puede verse confirmada por su método sofístico. Se trata básicamente de proceder a desenmascarar a los filósofos anteriores como individuos dominados por prejuicios y compromisos morales inconfesados, a los hombres religiosos como seres aquejados de procesos neuróticos; a los hombres morales como seres poseídos por el espíritu de venganza. Fink considera que el método de desenmascaramiento engaña por el hecho de que procede a generalizar algo reconocido en un caso aislado, pudiendo ser una y otra vez exagerado y extralimitado « la neurosis puede en ocasiones disfrazarse de religión; la venganza de moral; pero no por ello toda religión es ya neurosis, ni toda moral ansia de venganza ».¹³⁰

La oposición absoluta y radical a todo aquello que hasta la fecha ha sido considerado “valioso” no se corresponde a una contumaz actitud terca encaminada a incomodar e incordiar, sino que va en la dirección de un pensamiento que concibe la esencia del valor de una manera inédita hasta el momento, como una manifestación originaria del poder de la vida, como una posición fundamental de valores por parte de la voluntad de poder. Al revisar en profundidad la naturaleza del valor Nietzsche descubre los auténticos motivos para invertir las tablas de valores, bendiciendo aquello que era objeto de maldición, y maldiciendo lo que antes fue bendecido. Para Fink, la idea de transvaloración permanece fuertemente hipotecada por la noción de *inversión* de los valores. Por otra parte, el encarnizado combate que Nietzsche entabla contra el cristianismo obedece, fundamentalmente, a una lucha contra una metafísica y una determinada valoración. El cristianismo sería objeto de ataque exclusivamente en razón de que constituye la expresión fáctica e histórica de la metafísica. El cristianismo preconiza la valoración de la metafísica, la valoración propia del conjunto de la interpretación occidental en torno al ser, al mundo y a la tierra a través de la luz de las Ideas, a la luz de una dimensión ultraterrena, transmundana, donde reside la autenticidad y la veracidad. Nietzsche combate el cristianismo por ser platonismo para el pueblo, divulgación vulgarizada de las líneas

¹³⁰ FINK, E., o.c. p. 155

esenciales de la metafísica de filiación platónica. Él mismo define su filosofía como *platonismo invertido*; siendo así, la transvaloración sería algo más profundo que un mero “anticristianismo”, debiendo ser entendida más bien como anti-platonismo. Se parte de una trabazón temática e histórica entre religión, moral y metafísica que conduce necesariamente a afirmar que, en el momento en que se habla de Dios, se piensa en la trascendencia de los valores, en su objetividad y ser-en-sí. Dios es entendido como el sumo Bien existente. En los dioses los hombres otorgan objetividad a aquellos valores que son considerados como los más excelsos. Por ello, si aquellos valores que sirven de guía para interpretar la vida son afirmativos y están en consonancia con la esencia de la vida, entonces los dioses que brindan personificación a dichos valores serán dioses afirmativos, como los dioses olímpicos griegos. Por el contrario, si los valores dirigentes son resultado de la impotencia, entonces darán como resultado la imagen del Dios crucificado, ubicado en el más allá, capaz de amenazar con el infierno eterno a todos aquellos que secunden sus instintos naturales propios de la vida. La condena eterna va dirigida contra los impulsos propios y genuinos de la vida. Por otra parte, el carácter venerable y santo de los valores descansa precisamente en la existencia de Dios, con lo cual su muerte significa la supresión absoluta de la trascendencia de los valores, el descubrimiento de que éstos no son otra cosa que creaciones humanas.

Fink afirma que quizás el punto de vista universal en torno al valor adoptado por Nietzsche, y su consiguiente idea de la transvaloración, se encuentren rehenes de la metafísica contra la que luchan. El platonismo invertido no deja de ser, al fin y al cabo, un cierto tipo de platonismo.

En la obra póstuma *La voluntad de poder*¹³¹ se considera el tema de la muerte de Dios desde una doble perspectiva. Primeramente, es estudiado como el hecho de la autodesvalorización de la religión, la moral y la metafísica, que recibe el nombre de advenimiento del nihilismo. En segundo lugar es considerado como crítica de aquellos valores supremos habidos hasta la fecha. Nietzsche no aborda el fenómeno de la desvalorización nihilista de todos los valores anteriores como consecuencia de la irrupción de un nuevo sentimiento vital, sino más bien como un resultado que deriva necesariamente de los mismos valores: el nihilismo se agazapa en su interior y se encuentra virtualmente presente desde el inicio de su despliegue histórico. Lo verdaderamente nefasto de la valoración habida hasta la fecha consiste en que ella misma se elimina en su final histórico, que la veracidad propugnada por la moral cristiana acaba volviéndose contra ella misma. Ésta se hunde a causa de sí misma.

¹³¹ Eugen Fink hace referencia a la obra *Voluntad de poder* considerándola como una obra salida de la mano de Nietzsche y equiparable, en este sentido, a cualquiera de las otras obras. Sin embargo, hace ya tiempo que, de forma unánime, se considera que en ningún caso tal obra debe ser considerada como una creación que obedezca a la intencionalidad creadora de Nietzsche.

En cierto sentido, el nihilismo puede ser considerado como un conocimiento nuevo, pero sujeto aún a la anterior valoración. Al declarar como no existente el transmundo, que concentró en sí anteriormente todo el valor, aquello que queda es interpretado como algo carente de valor. Esencialmente, el nihilismo ha de ser considerado como un estado intermedio y una transición. Ser hombre implica necesariamente valorar. El hombre existe como tal de manera esencial en el hecho de valorar, moviéndose en el marco de un sistema más o menos explícito de valores. Siempre la vida humana es guiada y orientada por ese sistema, aunque habitualmente de manera cotidiana los hombres den la espalda a esas valoraciones. Siendo así, si este comportamiento axiológico se transforma en su totalidad, de tal manera que se asume el criterio que afirma que ya “nada” vale, que no existe propiamente en el mundo nada que merezca el calificativo de valioso, si todo aparece y se muestra dentro del dominio absoluto del absurdo, de la carencia radical de sentido y de valor, entonces la vida ha contraído una enfermedad. Si bien el hombre nunca cesa de valorar, actualmente lo realizaría conforme a un criterio inquietante, ya que el valor predominante que configura la cultura es la nada.

La muerte de Dios propulsa la liberación del hombre, en el sentido de que despliega la fuerza creadora de valores propia de la existencia humana. Fink afirma que la crítica radical dirigida a la religión, la moral y la filosofía como formas de autoalienación de la humanidad debe ser considerada como una *apología del hombre*, precisamente porque aniquila las anteriores actitudes: « el lugar de la teodicea (justificación de Dios) lo ocupa ahora la justificación del hombre. El hombre necesita la justificación del pensador, porque creó dioses y se sometió a la esclavitud de sus propias creaciones». ¹³²La apología del hombre constituirá una idea fundamental que evidencia la inversión producida de los modos metafísicos de pensar. Más en concreto, Nietzsche entiende por “apología del hombre” el hecho de remontarse originariamente a la proyección axiológica desde la perspectiva del valorar trascendental. Una vez que queda patentemente de manifiesto que el hombre es el creador, el que pone los valores, adquiere la posibilidad fundamental de crearlos nuevos, lanzándose a una nueva proyección axiológica. La esencia humana es concebida como creatividad, como creatividad finita. El elemento discriminador que traza separaciones entre los individuos otorgando una mayor categoría y dignidad a algunos hombres frente a los demás es precisamente la creatividad, la capacidad para distinguirse a través del pensamiento, el arte, la poesía... la creación de valores.

Tras haber estudiado el nihilismo como desvalorización sufrida por todos los valores, y tras la crítica de los valores supremos vigentes hasta la fecha,

¹³² FINK, E., o.c. p.187

el tercer libro de *La voluntad de poder* aporta la verdadera y genuina transvaloración, la nueva valoración según el criterio de la vida entendida en su esencia como voluntad de poder. La ontología adopta la forma de una ontología del valor. La voluntad de poder es introducida como el principio de la nueva posición de valores.

El cuarto libro se titula “Disciplina y adiestramiento”. Con este último libro, Nietzsche desea actuar como filósofo; no sólo pretende dar expresión a conocimientos, sino que desea preparar decisiones de dimensión histórico-universal, transformando la humanidad: «su filosofía de la voluntad de poder quiere convertirse – de acuerdo con el ser pensado y experimentado por ella – en poder».¹³³

El tema de este cuarto libro sería, por tanto, el hombre que puede reconocerse en la filosofía de Nietzsche: aquel que resiste la muerte de Dios y es conocedor de que la voluntad de poder es la esencia de todo lo que existe, y que experimenta la infinitud circular de la existencia en el eterno retorno.

Fink considera que la idea del superhombre anunciada en *Así habló Zaratustra* experimenta una transformación en este cuarto libro, ya que lo que en la primera obra se mostraba como una lejana y más bien imprecisa figura del futuro, ahora es concebido como un camino histórico poseedor de muchos estadios. Nietzsche pasa a considerar ahora al superhombre como una tarea concreta, consistente en la autoconformación del hombre. Tras la muerte de Dios ha sucumbido el sentido que gravitaba sobre la vida, con lo cual se plantea la inaplazable labor de otorgar un sentido por parte del mismo hombre: « tras la desvalorización de todos los valores anteriores, la nueva implantación humana de valores, la creación de valores, es una necesidad insoslayable ».¹³⁴

Por otro lado, Nietzsche concibe de un modo nuevo la esencia del filósofo, ya que constituye el hombre de rango supremo. La imagen del filósofo es invertida: si Platón y Aristóteles veían su rango en la acción teórica, Nietzsche lo identifica con la proyección de valores desde su libertad creadora. El máximo poder habrá de consistir, por tanto, en la implantación y proyección creadora de un sistema de valores: « Jerarquía: el que determina los valores y guía la voluntad de milenios, dirigiendo las naturalezas más elevadas, es el hombre más elevado ».¹³⁵

Para Fink Nietzsche demuestra estar prisionero de la metafísica tradicional en el hecho de que el ser sea preponderantemente interpretado como valor. El origen de esta equiparación se encontraría en la filosofía platónica, si bien en Platón la idea del bien, el *αγαθον*, no es propiamente un valor, sino más bien lo que es esencial de todas las ideas, la Idea de las ideas. De igual forma

¹³³ FINK, E., o.c. p. 202

¹³⁴ FINK, E., o.c. p. 203

¹³⁵ FINK, E., o.c. p. 203

que en el ámbito de lo visible el sol concede la visibilidad a todas las cosas, el *αγαθον* proporciona a todas las ideas inteligibilidad y cognoscibilidad, dotándolas de estabilidad en su ser. De esta forma, el bien es el concepto supremo de la filosofía platónica. Todas las cosas son vistas a través de la iluminación del *αγαθον*, por lo que toda cosa finita, receptora de la iluminación de su resplandor, en cierto sentido es “buena”: la bondad formaría parte del carácter transcendental del ente.

En la edad moderna, fundamentalmente con la filosofía crítica kantiana (dado que el ente es definido como objeto), los caracteres transcendentales del ser se encuentran en necesaria conexión con el sujeto. De esta forma, Nietzsche puede concebir la bondad de todas las cosas a partir de su necesaria referencia al hombre, quedando establecida como valor. No preexisten los valores en sí anteriormente al acto humano productor y creador de valores; los valores corresponden necesariamente a estimaciones axiológicas; la apertura originaria a las cosas, a su presencia circundante, ha de acontecer bajo la inexorable guía de determinadas perspectivas. Dado que la esencia de las cosas es voluntad de poder, la proyección de valores será un proceso que se produzca de antemano como establecimiento de *condiciones de conservación y aumento*.

El valor del que es depositario un objeto proviene del hecho de que la voluntad de poder, en cuanto movimiento, se encuentra dominando originariamente el despliegue y constitución de todas las cosas. Fink concluye que el punto de partida que se asienta con carácter fundamental en Nietzsche y que establece la ecuación necesaria que equipara ser y valor es preciso reconocerlo en la prolongación de la transformación moderna de la relación establecida en la antigüedad entre *ον* y *αγαθον*. Para Nietzsche, todos los valores están en la vida y en el mundo, pero la vida misma y el mundo mismo carecen de valor. Esto no debe ser interpretado como una valoración negativa de los mismos, sino simplemente como el reconocimiento palmario de su carácter invalorable.

Fink califica la exposición del pensamiento de Nietzsche como *filosofía de la existencia*, considerando de manera diferente a Heidegger la vinculación que es posible establecer entre Nietzsche y la tradición metafísica. La opción de Nietzsche por una filosofía de la existencia vendría determinada por la incapacidad manifiesta de proporcionar un discurso válido a sus ideas fundamentales, que no se vea contaminado en ningún grado por la influencia de los conceptos tradicionales. De ahí la opción existencial preconizada por Zaratustra.

El concepto de transvaloración echa sus raíces en el denominado momento ilustrado de la producción filosófica de Nietzsche, cuando se asiste a la mutación decisiva de las figuras emblemáticas del santo, del artista y el filósofo en espíritus libres, que adquieren el nivel de autoconciencia crítica preciso que les permite descubrir que a la base de la generación de ideales y

valores se encuentra su propia identidad creativa, con lo cual pueden reutilizar el remanente que anteriormente se proyectaba en aras de un enriquecimiento propio, que otorgue la conciencia de la posibilidad que se ofrece de crear, sin permitir que los objetos de su creación adquieran autonomía y se opongan como algo ajeno, como hacían los valores de la tradición, sino con plena conciencia de que son elementos puestos por su acción creadora, que al mismo tiempo contiene siempre la potestad de deponerlos.

Sin corresponderse con un último capítulo de la historia de la metafísica, que al mismo tiempo cancelase posibilidades ulteriores, tal y como planteaba Heidegger, la conversión de los problemas ontológicos en axiológicos deriva del establecimiento de la sospecha como elemento heurístico, del hecho de establecer como un elemento constante la presencia de intenciones no explícitas que obedecen a la identidad de aquel que mantiene un determinado punto de vista especulativo, y son las realmente decisivas a la hora de identificar el origen real de las tesis filosóficas. Siempre existe alguien que desea preponderar, que desea servirse de las ideas como portavoces que testimonian realmente sus necesidades vitales, por más que para descubrir esta dimensión sea preciso proceder a la labor de desenmascaramiento.

La noción de transvaloración se enmarca en la etapa ilustrada de la obra de Nietzsche, conforme al análisis de Fink, en el preciso instante en el cual es suprimido el estado de autoalienación de la existencia, despertando consiguientemente del sueño dogmático en el dominio axiológico. Que el suelo en el que germina la producción filosófica sea un terreno moral significa que jamás puede considerarse la autonomía plena de ningún elemento de naturaleza gnoseológica o metafísica, dado que necesaria y forzosamente han de obedecer a valoraciones ocultas, inconfesadas, soterradas, desplegadas por una determinada voluntad de poder, que desea promocionarse y asentarse a través de ellas. La transvaloración ha de afincarse en ese estado de autoconciencia, en el cual el acervo completo y absoluto de saberes acumulados por la historia de la filosofía queda enmarcado entre signos de interrogación, dado que es preciso indagar a qué tipo de intereses obedecía su creación, considerando que todos sus elementos constitutivos entran dentro de la definición de los valores, siendo preciso invalidar la restricción del término valor al dominio del ámbito de la moral tradicional. Los valores no comparecen ante nosotros cuando cruzamos el umbral de la moral, sino que ya están allí en el momento en el cual el pensamiento filosófico toma la palabra, ya que siempre a través de él una determinada vida desea afianzarse, prosperar, imponerse.

El reconocimiento de la voluntad de poder como elemento generador de los sistemas de pensamiento y de los planteamientos morales nos permite dotar de un nuevo significado al concepto de verdad, dado que el grado de verdad que es posible atribuir a una determinada doctrina habrá de provenir

de su nivel de reconocimiento del poder originariamente creador de la voluntad de poder.

La conciencia del hecho de que toda *objetividad* aparente de los valores tiene como procedencia una proyección trascendental de los mismos hace posible que pueda establecerse una bifurcación fundamental en el dominio moral que establece una moral propia de los señores, frente a otra propia de la condición inferior de los esclavos. Los señores no viven ningún engaño, conocen el principio fundamental de la voluntad de poder, no se dejan extraviar en la asignación de existencia objetiva a lo que no es sino resultado de la acción proyectiva, mientras que el esclavo asienta su existencia en una disposición que cualifica la realidad en sí misma como portadora de los valores.

De acuerdo con la interpretación de Fink en torno al pensamiento nietzscheano, es preciso considerar como una decidida apología del hombre el hecho de remontarse a la proyección axiológica como elemento que decide en torno a la objetividad y existencia de los valores, adquiriendo el hombre el rasgo de creador, de generador de puntos de vista cruciales que determinan las perspectivas a través de las cuales se vuelve comprensible y dominable la realidad. Ciertamente, el reconocimiento de ese carácter generativo axiológico del que está dotada la condición humana establece la posibilidad de crear nuevos valores, asumiendo notoriamente su procedencia, considerando en todo momento que han sido engendrados por el mismo hombre, y en aras de la consecución de una nueva estirpe humana consciente de su capacidad generadora.

Por otra parte, podría afirmarse que también Fink constata una necesidad histórica en el planteamiento nietzscheano, dado que la actividad proyectiva humana productora de valores mantiene una vinculación con los planteamientos propios de la edad moderna, esencialmente con la filosofía crítica kantiana, en la cual el ente es tematizado como objeto, encontrándose necesariamente los caracteres trascendentales del ser en conexión con el sujeto. Sin embargo, en opinión de Fink la superación de la metafísica pretendida por Nietzsche no llega a buen puerto, dado que se muestra incapaz de elaborar un discurso sobre-metafísico, optando por la exposición existencial de sus intuiciones filosóficas. Por otra parte, la reducción del pensamiento propio de cada autor a la consideración de la voluntad de poder subyacente puede provocar, en opinión de Fink, una sensación próxima a la estupefacción a todo aquel que considere la magnitud del acervo temático de la historia de la filosofía, que quedaría sofísticamente invalidado, reducido a la nada a través de la aplicación de un universal argumento *ad hominem* desenmascarador.

6.4. Deleuze

En la concepción general de Deleuze, el proyecto de Nietzsche consiste en introducir en la filosofía los conceptos de sentido y valor. La filosofía de los valores, tal y como es instaurada por Nietzsche, constituye la verdadera realización de la crítica total del pensamiento. El concepto de valor implicaría una inversión crítica. De una parte, los valores se muestran como principios, en el sentido de que una valoración requiere valores a partir de los cuales ésta pueda estimar y apreciar los fenómenos. Pero, por otra parte, son los mismos valores los que presuponen valoraciones de los que proceda su propio valor. De esta forma, el problema primero que se plantea la filosofía entendida como empresa crítica sería el del valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, en definitiva el proceso de su creación: «pero, de otra parte y más profundamente, son los valores los que suponen evaluaciones, puntos de vista de apreciación, de los que deriva su valor mismo. El problema crítico es: el valor de los valores, la evaluación de la que procede su valor, por tanto el problema de su creación».¹³⁶

Propiamente, las valoraciones en sí mismas no son valores, sino maneras de ser, modos de existencia propios de aquellos que juzgan y valoran. De esa forma, la filosofía crítica revestiría los siguientes procesos inseparables: de un lado, la referencia de todo, y de todo origen, a los valores, y de otro la referencia de estos valores a algo que pueda ser entendido como su origen y que decida su valor. Para realizar estos objetivos Nietzsche crea la noción de genealogía. El filósofo es un geneanólogo. *El filósofo es Hesiodo*. En definitiva, genealogía hace referencia al valor del origen y al propio origen de los valores.

Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas desiguales constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación: por eso el cuerpo siempre es fruto del azar. El propio hombre puede ser definido como *el hilo conductor del cuerpo*. El cuerpo es un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad de fuerzas de naturaleza irreductible; su unidad es la de un fenómeno múltiple. En un cuerpo, las fuerzas dominantes o superiores se llaman *activas*, las fuerzas inferiores o dominadas, *reactivas*. Activo y reactivo son precisamente las cualidades originales, que expresan la relación de la fuerza con la fuerza. Las fuerzas que entran en relación poseen una cantidad, y al mismo tiempo a cada una hay que atribuirle una cualidad, que se corresponde a su diferencia de cantidad en cuanto tal. Con el término jerarquía se denomina a esta diferencia de las fuerzas cualificadas, conforme a su cantidad: fuerzas activas y reactivas.

¹³⁶ DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf 2003, p.2

La diferencia de cantidad necesariamente ha de remitir a un elemento diferencial de las fuerzas en relación, el cual al mismo tiempo debe ser entendido como el elemento genealógico de las fuerzas. Es la voluntad de poder el elemento del que derivan al mismo tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación y aquella cualidad que, en esta relación, ha de corresponder a cada fuerza. Deleuze asegura que no hay que asombrarse de la palabra voluntad « ¿quién, sino la voluntad, es capaz de servir de principio a una síntesis de fuerzas determinando la relación de la fuerza con la fuerza?». ¹³⁷La voluntad de poder es el elemento genético y el principio de la síntesis de las fuerzas. Afirma Deleuze que Nietzsche hizo de la síntesis una síntesis de las fuerzas, y entendió esta síntesis como el eterno retorno, precisando que su principio era la voluntad de poder concebida como el elemento diferencial y genético de las fuerzas. A juicio de Deleuze, aquello que Nietzsche parece haber procurado (mediante las nociones de “voluntad de poder” y “eterno retorno”) es una transformación radical del kantismo, recuperando el proyecto crítico a través de nuevas bases y mediante nuevos conceptos.

Las fuerzas están esencialmente cualificadas y diferenciadas. Su diferencia en cuanto a la cantidad se expresa mediante la cualidad correspondiente a cada una. Siendo esto así, interpretar consistirá en decidir ante un fenómeno o cualquier acontecimiento qué cualidad de la fuerza es la que le otorga un sentido, midiendo, a partir de ahí, la relación de las fuerzas precedentes. Las cualidades de la fuerza tienen su principio en la voluntad de poder, y quien interpreta siempre es esta misma voluntad. Por otra parte, las cualidades originarias de la voluntad de poder no deben ser confundidas con las cualidades de la fuerza. Las cualidades de la fuerza son designadas mediante los términos *activo* y *reactivo*, mientras que afirmativo y negativo designan las cualidades primordiales de la voluntad de poder: « afirmar y negar, apreciar y depreciar expresan la voluntad de poder, como actuar y reaccionar expresan la fuerza ». ¹³⁸De igual manera que las fuerzas reactivas no por ser reactivas dejan de ser fuerzas, la voluntad de negar (el nihilismo) forma parte de la voluntad de poder.

Afirma Deleuze que es preciso otorgar especial importancia a esta distinción entre las dos clases de cualidades, porque se encuentran siempre en el mismo centro de la filosofía de Nietzsche. A pesar de la profunda afinidad que existe entre la acción y la afirmación, la reacción y la negación, nunca debe confundirse su correspondiente sentido. La acción y la reacción deben ser entendidas como medios de la voluntad de poder afirmativa o negativa.

Por otra parte, la voluntad de poder no sólo es el principio que interpreta, sino que también es aquello que valora. Interpretar puede quedar definido

¹³⁷ DELEUZE, G., o.c., p. 56

¹³⁸ DELEUZE, G., o.c., p. 60

como la determinación de aquella fuerza que da un sentido al fenómeno de que se trate, mientras que valorar consiste en la determinación de la voluntad de poder que concede al fenómeno un valor: « la voluntad de poder como elemento genealógico es del que deriva la significación del sentido y del valor de los valores». ¹³⁹El valor que posee un valor consiste en la cualidad precisa de la voluntad de poder que se manifiesta en la cosa de que se trate. Un valor habrá de tener siempre una genealogía, de la que dependerán la nobleza o la bajeza de aquello que es propuesto para ser objeto de creencia, de sentimiento o de captación intelectual. La noción de valor se ve desprovista de todo sentido genuino mientras no se considere a los valores como « receptáculos que hay que perforar, estatuas que hay que romper para encontrar lo que ellas contienen, lo más noble o lo más bajo». ¹⁴⁰

En opinión de Deleuze, referirse a la nobleza de los valores en general pone de manifiesto la intención de cierto pensamiento que se muestra demasiado interesado en ocultar su propia bajeza; precisamente los valores encuentran su propio valor en ocasiones en acoger a todo aquello que es bajo, vil y esclavo.

¿Cómo triunfan las fuerzas reactivas? Cuando prevalecen, ¿se convierten ellas mismas en dominantes formando una fuerza mayor que sería activa? La manera de proceder de estas fuerzas es totalmente diferente, dado que separan la fuerza activa de lo que ésta puede, haciendo que ésta última se les una, convirtiéndola en reactiva. Afirma Deleuze que Nietzsche no presenta en ningún momento el triunfo de las fuerzas reactivas gracias a la composición de una fuerza superior a la fuerza activa, sino más bien como una sustracción. En *La genealogía de la moral* se presentan las figuras propias del triunfo de las fuerzas reactivas en el dominio humano (resentimiento, mala conciencia, ideal ascético). Esta sustracción que las fuerzas reactivas ocasionan en las fuerzas activas se fundamenta en una mixtificación.

Las fuerzas activas devienen reactivas; el devenir propio de las fuerzas se muestra como un devenir-reactivo. No es posible experimentar ni constatar la existencia de ningún otro tipo de devenir. Las fuerzas reactivas triunfan a causa de la afinidad de la reacción con la negación, que es una cualidad de la voluntad de poder que la cualifica como nihilismo. Esta voluntad de nada propia del nihilismo constituye el proceso de devenir-reactivo de las fuerzas « ellas triunfan, al contrario, porque separando la fuerza activa de aquello que ella puede, la entregan a la voluntad de nada como a un devenir reactivo más profundo que ellas mismas». ¹⁴¹

El devenir-reactivo de la fuerza parece pertenecer esencialmente a la naturaleza de la relación de la fuerza con la fuerza. No nos es conocido otro

¹³⁹ DELEUZE, G., o.c., p. 61

¹⁴⁰ DELEUZE, G., o.c., p. 61

¹⁴¹ DELEUZE, G., o.c., p. 73

tipo de devenir. ¿Será que el hombre es esencialmente reactivo?: « ¿no será que el hombre es esencialmente reactivo? ¿Qué el devenir reactivo es constitutivo del hombre? ». ¹⁴²

Propiamente, no deben ser considerados rasgos psicológicos el resentimiento, la mala conciencia y el ideal ascético, sino más bien algo así como *el fundamento de la humanidad en el hombre*. En definitiva, cuando una fuerza reactiva desarrolla todas sus consecuencias es siempre contando con la voluntad nihilista, mientras que el devenir activo debería presuponer la afinidad de la acción con la afirmación. Para que una fuerza se convierta en activa, no basta tan sólo con el hecho de que la fuerza pueda ir hasta el final de lo que puede, sino que es preciso que haga de *lo que puede* un objeto de afirmación.

Deleuze afirma que un devenir activo sólo puede ser concebido como el producto de una doble selección simultánea: de un lado, de la actividad de la fuerza, de otro de la afirmación en la voluntad. El único elemento que puede constituirse como principio selectivo es el eterno retorno, en primer lugar porque simplemente a título de pensamiento puede brindar una regla práctica a la voluntad. Si Deleuze lo consideraba una nueva formulación de la síntesis especulativa como doctrina física, como pensamiento de naturaleza ética constituye la nueva formulación de la síntesis práctica: « lo que tú quieres, quíerelo de tal manera que en ello quieras al mismo tiempo su eterno retorno ». ¹⁴³ Es el pensamiento del eterno retorno el que es capaz de seleccionar, dado que elimina del querer todo lo que queda fuera de él mismo, haciendo del querer una creación. Al mismo tiempo, si bien el nihilismo se ha presentado siempre en permanente alianza con las fuerzas reactivas, constituyendo la voluntad de nada el devenir-reactivo universal de las fuerzas, en el momento en el cual se produce una referencia al eterno retorno se plantea la posibilidad de romper la alianza con las fuerzas reactivas. El eterno retorno puede hacer que el nihilismo sea un nihilismo completo porque hace que la negación niegue las propias fuerzas reactivas: « el nihilismo, en y por el eterno retorno, se expresa no tanto como la conservación y la victoria de los débiles, sino más bien como la destrucción de los débiles, su auto-destrucción ». ¹⁴⁴

Las fuerzas devienen activas en la medida en que las fuerzas reactivas se niegan. La negación activa será el estado propio de los *espíritus fuertes* que son capaces de destruir aquello que hay de reactivo en ellos a través de la prueba del eterno retorno como pensamiento selectivo, aún a pesar de que como resultado del sometimiento a semejante prueba estén dispuestos a consentir su propio ocaso. A través del eterno retorno la negación como cualidad de la voluntad de poder se transmuta en afirmación de la propia

¹⁴² DELEUZE, G., o.c., p. 73

¹⁴³ DELEUZE, G., o.c., p. 77

¹⁴⁴ DELEUZE, G., o.c., p. 79

negación, convirtiéndose en un poder afirmativo.

Como resultado final de las reflexiones precedentes podemos alcanzar un primer sentido del término transvaloración. Afirma Deleuze que en la terminología de Nietzsche el término inversión significa que lo activo ocupa el lugar de lo reactivo, tratándose de una inversión sobre una inversión previa (puesto que lo reactivo comenzó ocupando el lugar de la acción), mientras que el término transvaloración hace alusión a la afirmación que suplanta definitivamente a la negación, particularmente a la transformación y mutación de la negación en poder de afirmación, constituyendo semejante transformación la manifestación suprema de la metamorfosis dionisiaca.

Deleuze expresa la fórmula completa de la afirmación de la siguiente manera: decir sí al todo, decir sí al ser universal, pero sólo aplicando la afirmación a un solo devenir, al devenir activo. El eterno retorno es designado como “ontología selectiva”, en cuanto que afirma el ser del devenir *afirmándose* en el devenir activo.

En el término nihilismo, *nihil* no significa no-ser, sino la atribución de un *valor de nada* a la vida a través de un proceso de depreciación que presupone el mantenimiento de una ficción. La vida queda depreciada como consecuencia de que se la opone una ficción, de tal forma que queda convertida en algo irreal, insuficiente, representada como una apariencia. La idea de un mundo suprasensible con todas sus formas es el elemento constitutivo de cualquier ficción. A juicio de Deleuze no se trata como sostenía Schopenhauer de que la voluntad pueda llegar a negarse en los valores superiores, sino más bien que los valores superiores se relacionan con una voluntad de negar la vida. La negación como cualidad de la voluntad de poder aparece expresada en el nihil del término nihilismo: « nihil dentro de nihilismo significa la negación como cualidad de la voluntad de poder». ¹⁴⁵

En un primer sentido, nihilismo significa la voluntad de nada que se expresa en los valores superiores. En un segundo sentido, nihilismo designa la reacción contra el mundo suprasensible de los valores, que se ve desprovisto de toda validez: « Ya no más desvalorización de valores en nombre de valores superiores, sino desvalorización de los valores superiores en sí mismos ». ¹⁴⁶

La nada como voluntad no solo es un síntoma para una voluntad de nada, sino que puede derivar en una negación absoluta de cualquier voluntad. Un *taedium vitae*. Si en un primer momento se depreciaba a la vida desde los valores superiores, posteriormente se trata de una vida depreciada que se desenvuelve sin valores superiores. El primer sentido expuesto se correspondería con el *nihilismo negativo*, mientras que el segundo se trataría más bien de *nihilismo reactivo*. En cierto sentido, el nihilismo reactivo prolonga el nihilismo negativo, ya que las fuerzas reactivas están dispuestas

¹⁴⁵ DELEUZE, G., o.c., p. 170

¹⁴⁶ DELEUZE, G., o.c., p. 170

a ocupar el lugar de ese poder de negar que las ha permitido alcanzar el triunfo. Sin embargo, el nihilismo reactivo acaba concluyendo en el tercer tipo de nihilismo que sería el nihilismo pasivo, el cual habita un mundo desprovisto de valores, pero al mismo tiempo manifiesta un deseo de negar cualquier tipo de voluntad. Voluntad de nada de voluntad, voluntad de extinción, deseo de fin, eliminación absoluta de la capacidad de reacción: « Más que los valores superiores, más que la voluntad en absoluto, una nada de voluntad en vez de una voluntad de nada». ¹⁴⁷

Durante mucho tiempo la vida reactiva procura producir sus propios valores, ya que el hombre reactivo quiere ocupar el lugar de Dios que ha quedado vacante: el progreso, la felicidad universal, el evolucionismo. Deleuze recoge la tesis de Heidegger según la cual el puesto vacío dejado por el mundo suprasensible puede ser ocupado por cualquier otra cosa tras la muerte de Dios. Para Deleuze se trata siempre y en todo caso de la misma vida, del mismo tipo de vida depreciada, de aquella que se servía de la voluntad de nada del nihilismo negativo, y que más tarde pasa a ocupar el lugar aún caliente tras la muerte Dios, para concluir finalmente en un estado de extenuación que preferiría extinguirse pasivamente antes que ser reanimada por una voluntad que la sobrepase. Siempre se trata de la vida depreciada reducida a su forma reactiva. En tanto que el proceso histórico de los valores puede ajustarse a una fluctuación que los cambie, los renueve o los haga desaparecer, lo que nunca cambia ni desaparece es la perspectiva general nihilista presente en toda su historia de principio a fin. Deleuze considera que en el pensamiento de Nietzsche el nihilismo no es identificable con un episodio concreto, sino que debe ser considerado como el auténtico motor de la historia universal.

¿Es el hombre esencialmente reactivo? Para Deleuze, Nietzsche presenta el triunfo de las fuerzas reactivas como algo esencial en la historia del hombre. La humanidad del hombre está compuesta por resentimiento y mala conciencia, constituyendo el nihilismo el concepto necesariamente a priori de la historia universal. Por todo ello, la victoria sobre el nihilismo implica la liberación del pensamiento de la mala conciencia y del resentimiento. La crítica de Nietzsche no va dirigida a aspectos circunstanciales o accidentales del hombre, sino que apunta a la misma esencia humana, al hombre doliente como enfermedad que ha contraído *la piel de la Tierra*.

Aquello que constituye al hombre y a su mundo no es un único tipo de fuerzas, sino un devenir de fuerzas en general. Lo constitutivo del hombre no son las fuerzas reactivas, sino el devenir-reactivo de todas las fuerzas. Deleuze constata el hecho de que, cada vez que Nietzsche se refiere a los hombres activos que se han dado en la historia, se lamenta del destino que les aguarda como su designio inevitable, consecuencia del devenir esencial

¹⁴⁷ DELEUZE, G., o.c., p. 173

de las fuerzas: la excelencia del mundo griego trágico invertido por el hombre teórico, Roma invertida por Judea, el Renacimiento por la Reforma. Ciertamente, hay fuerzas activas en el hombre, pero estas fuerzas particulares alimentan un devenir-reactivo universal, que es el elemento definitorio de la condición humana. No hay fuerza activa en el hombre que no acabe estrellándose inevitablemente en el nihilismo, como consecuencia del designio crucial que impone el devenir-reactivo de las fuerzas: « la esencia del hombre, y del mundo ocupado por el hombre, es el nihilismo».¹⁴⁸

El aliado que las fuerzas reactivas supieron hallar y que les permitió alcanzar el triunfo ha sido siempre el nihilismo, la voluntad de nada que constituye el devenir-reactivo universal. Separadas del poder de afirmar las fuerzas activas no pueden realmente hacer nada, a no ser que se conviertan a su vez en reactivas o se vuelvan contra sí mismas (mala conciencia). Si el devenir reactivo presupone la voluntad de nada como su condición, el devenir activo existirá sólo por una voluntad que afirma. Si el hombre superior pretende tan sólo invertir los valores, convirtiendo la reacción en acción, Zaratustra habla de transvalorar, es decir, transmutar la negación en afirmación. La inversión que consiste en reemplazar la reacción por la acción no puede producirse realmente sin la conversión más honda que consiste en que la negación pase a convertirse en afirmación. Un cambio de valores que no ha procedido a una transvaloración consistente en transformar la negación en afirmación se queda tan solo en un mero ejercicio de permutación de valores, conservando el punto de vista nihilista del cual en el fondo derivan. El elemento dionisiaco de la afirmación, esto es lo que le falta al hombre.

La transvaloración no es un cambio de valores, sino un cambio en el elemento del que deriva el valor de los valores, es decir, la apreciación en vez de la depreciación, la afirmación como voluntad de poder que reemplace a la voluntad nihilista. Deleuze señala la facilidad con la que se pueden cambiar los valores mientras se permanece en el elemento de lo negativo; ha sido incluso posible matar a Dios, conservando aún su lugar, su recinto sagrado, que puede ser ocupado por otro elemento , o bien quedar vacío. Solo cuando se cambia el elemento del que proceden los valores entonces se puede decir que se ha procedido a una inversión de todos los valores *conocidos o cognoscibles* hasta el momento. La actividad es recuperada, pero tan solo en relación con la afirmación como la instancia más profunda de la que deriva. Ha aparecido en el universo el devenir activo de las fuerzas, pero idéntico a la afirmación como voluntad de poder. Pero la cuestión que es preciso dilucidar es cómo es posible cambiar el propio elemento de los valores, sustituyendo la negación por la afirmación. En definitiva, cómo podría vencerse al nihilismo invirtiendo de esa manera la trayectoria histórica que ha determinado esencialmente el modo de ser propio del

¹⁴⁸ DELEUZE, G., o.c., p. 194

hombre. Deleuze observa que para Nietzsche todas las formas de nihilismo constituyen un nihilismo inacabado e incompleto. El nihilismo es completado, y de esta forma, vencido, por la transvaloración, que representa la versión acabada y completada de nihilismo: « en efecto, el nihilismo es vencido, pero vencido por él mismo». ¹⁴⁹

Deleuze aduce posibles razones por las cuales poder declarar que la transvaloración constituye el nihilismo completo. Por un lado, se podría considerar que la crítica de los valores conocidos hasta el momento solo puede ser una crítica absoluta a través del cambio del elemento del que proceden los valores, cambio en el que consiste la transvaloración. Esta interpretación no proporciona una explicación suficiente del motivo por el cual esencialmente la transvaloración es nihilista. La indagación debe proseguir. Aquellos valores dependientes de la negación constituyen todos los valores conocidos o cognoscibles hasta el momento. El término cognoscible alude al nihilismo de la negación, entendido como cualidad de la voluntad de poder. Esto significa, en la reflexión de Deleuze, que la voluntad de poder se manifiesta y se hace cognoscible en el hombre como voluntad de nada, como nihilismo. El *conglomerado* articulado en torno al ideal ascético, que aglutina al mismo tiempo el resentimiento y la mala conciencia, testimonian una voluntad de nada que nos da a conocer la cualidad negativa de la voluntad de poder. El nihilismo debe ser entendido, por tanto, no solo como una cualidad de la voluntad de poder, sino como la *ratio cognoscendi* de la voluntad de poder en general: « Así el nihilismo, la voluntad de nada, no es solamente una voluntad de poder, una cualidad de la voluntad de poder, sino la *ratio cognoscendi* de la voluntad de poder en general ». ¹⁵⁰

Todos los valores cognoscibles y conocidos provienen necesariamente de esta condición. Sin embargo, si el nihilismo nos hace conocer esta dimensión de la voluntad de poder, al mismo tiempo nos sugiere la posibilidad de poder pensar y concebir la voluntad de poder bajo una forma distinta de aquella bajo la cual la conocemos. La voluntad de poder sigue siendo la alegría desconocida propia del dios desconocido, la felicidad de Dionisos. Esa otra cara desconocida es la afirmación, que debe ser entendida no solo como la otra cualidad de la voluntad de poder aún desconocida, sino más bien como la *ratio essendi* de la voluntad de poder en general: « Y la afirmación, a su vez, no es solamente una voluntad de poder, una cualidad de la voluntad de poder, ella es *ratio essendi* de la voluntad de poder en general ». ¹⁵¹

Los nuevos valores habrán de provenir de la afirmación, valores desconocidos hasta la fecha. Entre el nihilismo y la transvaloración existe un vínculo extremadamente profundo, dado que el nihilismo expresa la cualidad de lo negativo como *ratio cognoscendi* de la voluntad de poder, pero acaba

¹⁴⁹ DELEUZE, G., o.c., p. 198

¹⁵⁰ DELEUZE, G., o.c., p. 198

¹⁵¹ DELEUZE, G., o.c., p. 199

transmutándose en la afirmación como cualidad contraria, que constituye la *ratio essendi* de la misma voluntad.

Para comprender la tercera razón por la cual la transvaloración es nihilismo acabado es preciso considerar la historia del nihilismo. El triunfo histórico de las fuerzas reactivas se ha debido a su alianza con el nihilismo negativo, con la voluntad de la nada. Cuando se ha consagrado definitivamente ese triunfo las fuerzas reactivas se emancipan del antiguo nihilismo negativo, accediendo al segundo momento de su evolución que se corresponde con el nihilismo reactivo, en el cual las fuerzas reactivas hacen valer *sus derechos* completamente solas. De hecho, Dios es *asesinado*, y el hombre reactivo ocupa el lugar vacante. El desenlace de esta historia aparece prefigurado por el personaje de *el último hombre*, representante del nihilismo pasivo, que prefiere *nada de voluntad* a la *voluntad de nada*, que desea extinguirse pasivamente. Sin embargo, la voluntad de nada, que rompió en su momento su alianza con las fuerzas reactivas, prosigue silenciosamente su propio proceso más allá del hombre reactivo: « Las fuerzas reactivas rompen su alianza con la voluntad de nada, la voluntad de nada a su vez rompe su alianza con las fuerzas reactivas ».¹⁵² La voluntad de nada propone al hombre un nuevo placer: la destrucción activa, que no deberá ser confundida con la extinción pasiva del último hombre. Éste es el producto del devenir-reactivo, mientras que *el hombre que quiere perecer*, el hombre de la destrucción activa, es objeto de una selección, que ciertamente pasa por los últimos hombres, pero que no se queda allí. Este hombre de la destrucción activa camina ya la senda que conduce al superhombre « yo amo a quien vive para conocer, y quiere conocer para que alguna vez el superhombre viva. Y quiere así su propio ocaso ».¹⁵³

Deleuze interpreta las palabras de Zaratustra de la siguiente manera: amo a aquel que se sirve del nihilismo como *ratio cognoscendi* de la voluntad de poder, pero halla en la voluntad de poder una *ratio essendi* en la que el hombre es superado, y el nihilismo vencido definitivamente. En definitiva, la transvaloración es nihilismo acabado porque en ella no se trata de una simple sustitución de valores, sino de una conversión. Pasando por el último hombre el nihilismo encuentra su fin en el hombre que desea voluntariamente perecer. En el hombre que desea ser superado la negación se ha vencido a sí misma y se ha convertido en poder de afirmar, poder que anuncia el superhombre.

En el presente desarrollo de su reflexión, Deleuze ofrece los siguientes significados que pueden ser atribuidos a la noción de transvaloración:
1º Cambio de cualidad en la voluntad de poder. Los valores ya no se derivan de lo negativo, sino de la afirmación. La vida es afirmada en vez de depreciada. Es el elemento del que proceden los valores el que ha cambiado

¹⁵² DELEUZE, G., o.c., p. 200

¹⁵³ Z, p. 37

de naturaleza y de lugar. Ya no hay lugar para afirmar un mundo suprasensible. Hay una mutación integral y absoluta en el proceso de valoración.

2° Paso de la *ratio cognoscendi* a la *ratio essendi* en la voluntad de poder. La razón a través de la cual nos es conocida la voluntad de poder no muestra la razón que nos permitiría conocer lo que realmente ella es. El medio a través del cual podremos acceder a la voluntad de poder tal y como es, y conocerla en cuanto ser, será servirnos de la *ratio cognoscendi* como una cualidad que puede transformarse y devenir en su contrario, encontrando en este contrario la razón por la cual nos era desconocida.

3° Conversión del elemento negativo en elemento positivo en la voluntad de poder. Lo negativo se convierte en poder de afirmar, subordinándose a la afirmación y poniéndose al servicio de un excedente de vida. La negación deja de ser la forma bajo la cual la vida conserva todo lo que es reactivo en ella y pasa a ser aquello a través de lo cual la vida puede sacrificar todas las formas reactivas. En el hombre que quiere perecer la negación ha transmutado su sentido convirtiéndose en poder de afirmar.

4° Reino de la afirmación en la voluntad de poder. La afirmación es la cualidad de la voluntad de poder que subsiste como poder independiente. En el hombre que quiere perecer lo negativo era heraldo de lo sobrehumano, pero solo la afirmación puede producir aquello que lo negativo anunciaba. La negación se transmuta en su cualidad sin que pueda subsistir nada de su propio poder. Lo pesado se convierte en ligero, lo bajo en alto, el dolor en alegría: « conversión de lo pesado en ligero, de lo bajo en alto, del dolor en alegría ». La transustanciación de la nada, la transmutación de lo negativo, la transvaloración del poder de la negación: « esta trinidad de la danza, del juego y de la risa forma, a la vez, la transustanciación de la nada, la transmutación de lo negativo, la transvaloración o cambio de poder de la negación ». ¹⁵⁴

5° Crítica de los valores conocidos. Los valores anteriores pierden todo su valor. La negación aparece aquí pero como consecuencia inseparable de la afirmación y de la transvaloración: « La afirmación soberana no se separa de la destrucción, una destrucción total ». ¹⁵⁵

6° Inversión de la relación de las fuerzas. La afirmación representa un devenir-activo como devenir universal de las fuerzas que reemplaza definitivamente al anterior devenir-reactivo. Las fuerzas reactivas vienen negadas como consecuencia de la transformación de todas las fuerzas en activas. La desvalorización de los valores reactivos y la instauración de valores activos son acciones presupuestas en la transvaloración de los valores. Esencialmente, transvaloración denota la conversión de lo negativo en afirmativo.

¹⁵⁴ DELEUZE, G., o.c., p. 202

¹⁵⁵ DELEUZE, G., o.c., p. 202

La negación es constitutiva del hombre. Al mismo tiempo, se proyecta en el mundo habitado por el ser humano, que zozobra y sucumbe en el abismo de la negación. Mundo sensible que permanece depreciado en su conexión comparativa con el orbe suprasensible, mundo enfermo aquejado de la dolencia propia de la idiosincrasia nihilista, « es la vida entera la que es depreciada, todo lo conocido que se desliza hacia su propia nada ».¹⁵⁶

En lo que atañe a la afirmación, es preciso resaltar que su manifestación va más allá del hombre actual, produce lo sobrehumano, arriba a una dimensión desconocida de la que es al mismo tiempo portadora. El superhombre como especie es el tipo superior de todo lo que es. El mundo en sí no es verdadero ni real, sino viviente, y el mundo vivo es voluntad de poder, *voluntad de lo falso*. Vivir es valorar, la voluntad de poder consiste en poner valores. Propiamente, no hay verdad del mundo inteligible ni realidad atribuible al mundo sensible, todo es valoración, especialmente lo sensible. Los valores mediante los cuales se ha realizado la voluntad de poder han sido establecidos por una de las dos cualidades, el poder de lo negativo. Entre ellos figura “el ser”, “lo verdadero”, “lo real”: « lo que reina entonces es la negación en tanto que cualidad de la voluntad de poder, la cual, oponiendo la vida a la vida, la niega en su conjunto y la hace triunfar particularmente como reactiva ».¹⁵⁷

Dado que la voluntad de poder necesariamente valora, también la afirmación como cualidad de la voluntad de poder habrá de proceder a valorar, pero lo hará desde el punto de vista de una voluntad que disfruta de su propia diferencia, en vez de padecer el dolor de la oposición que ella plantea a la vida. Afirmar no debe ser entendido como tomar como carga o asumir simplemente lo que es, sino más bien como la acción de aliviar, descargar, liberar aquello que vive: « Afirmar no es tomar como cargar, asumir lo que es, sino más bien liberar, descargar lo que vive ».¹⁵⁸

La afirmación libra a la vida del espíritu de la pesantez, la descarga de la opresión de los valores superiores, la habilita para crear nuevos valores con la ligereza que dota la afirmación, con ausencia de toda gravedad, con la ingravidez propia de los pies ligeros que flotan sobre una realidad desprovista del plúmbeo lastre de lo negativo. Realmente solo se puede hablar de creación en la medida en que la vida no está separada de aquello que puede, y el excedente es invertido y utilizado en la invención de nuevas formas de vida. Tal empresa no puede ser encomendada al hombre. Éste solo puede llevar la tarea justo al punto en el que la negación alcanza el poder de afirmar: « pero afirmar en todo su poder, afirmar la afirmación en sí misma, he aquí lo que sobrepasa las fuerzas del hombre ».¹⁵⁹

¹⁵⁶ DELEUZE, G., o.c., p. 203

¹⁵⁷ DELEUZE, G., o.c., p. 212

¹⁵⁸ DELEUZE, G., o.c., p. 212

¹⁵⁹ DELEUZE, G., o.c., p. 212

Llegados a este punto solo queda atisbar la realidad del superhombre como nueva forma de vida. Deleuze concluye considerando el hecho de que el sentido de la afirmación en Nietzsche solo puede concebirse atendiendo a tres puntos esenciales: no cuentan ni lo real ni lo verdadero, sino solo la valoración; la afirmación no puede ser entendida como el acto de asimilar y asumir sin más la realidad, sino como creación. Y por último, no se apuesta por el hombre como forma de vida sino por el superhombre.

El personaje que representa de una forma meridiana aquello en lo que consiste la transvaloración es Zaratustra. La sensación de hastío y las tentaciones al desánimo llaman frecuentemente a su puerta, sin embargo su tránsito por lo negativo no le conduce a una actitud de resignada asimilación, sino que es capaz de servirse de su experiencia como un impulso que permite transmutar lo negativo en poder de afirmar. La historia de Zaratustra consiste básicamente en frecuentar la presencia y la compañía del nihilismo, prefigurado en la obra por el demonio (el espíritu de la pesantez). Éste representa en la obra el poder de lo negativo. Deleuze afirma que la transvaloración difiere de la voluntad de nada como Zaratustra de su demonio, significando básicamente el personaje de Zaratustra el poder de la afirmación, que hace de lo negativo solo un modo de la voluntad de poder, y convierte al hombre en un ser activo que quiere ser superado: « con la trasmutación, la voluntad de poder cesa de estar encadenada a lo negativo como a la razón que nos la hace conocer, ella tiende su faz desconocida, la razón de ser desconocida que hace de lo negativo una simple manera de ser». ¹⁶⁰

En un primer momento, la negación aparece como una cualidad de la voluntad de poder, en el mismo sentido en el que se afirma que la reacción es una cualidad de la fuerza. En definitiva, la negación no es más que la cara de la voluntad de poder bajo la cual la conocemos, justamente en la misma medida en que el conocimiento también es expresión de fuerzas reactivas. El hombre habita tan solo el lado sombrío de la tierra, por ello su historia es la misma historia del nihilismo. Pero esta historia termina justamente en el momento en el cual la negación se vuelve contra las fuerzas reactivas. Este momento coincide con el sentido que en la reflexión de Deleuze posee el término transvaloración. La negación se ve desprovista de su propio poder, se convierte en activa. Lo negativo cambia de cualidad, transmutándose en poder afirmativo: « la afirmación permanece como única cualidad de la voluntad de poder, la acción como sola cualidad de la fuerza, el devenir activo, como identidad creadora del poder y de la voluntad ». ¹⁶¹

Tanto Heidegger como Deleuze afirman que no basta tan solo con matar a Dios, desalojándolo de la tribuna que domina el proscenio de los acontecimientos del mundo. Su puesto vacante lo pueden ocupar otros dioses menores, que no

¹⁶⁰ DELEUZE, G., o.c., p. 220

¹⁶¹ DELEUZE, G., o.c., p. 226

aspiran a la omnipotencia del dios cristiano, pero que no renuncian a su posición privilegiada, a su ubicación hipostasiada. Transvalorar significa no solo desahuciar a todo aquel valor que pretenda ubicarse en el lugar que ha quedado vacío tras la muerte de Dios, sino que esencialmente expresa la desaparición del lugar mismo, y la sustitución del principio del que proceden los valores. Invertir los valores no es transvalorar. Dado que en Deleuze la historia universal de las fuerzas consiste en un devenir necesario de éstas en reactivas, invertirlas de tal forma que lo activo pase a ocupar el papel de lo reactivo constituye una inversión que actúa sobre el resultado de otra inversión primigenia. Embarcarse en la experiencia dionisiaca del mundo y de la vida, resultado de proceder a una transvaloración genuina, trae consigo la decisiva transformación de la negación en afirmación, mutación que atañe a la voluntad de poder en cuanto tal. Transvalorar significa una mutación integral de la condición humana, hallándonos como siempre en los límites de lo que no es en realidad expresable; como afirma Deleuze, conocemos la voluntad de poder en su manifestación nihilista en el transcurso de la historia. Propiamente, ignoramos en qué pueda consistir un hombre afirmativo. La transvaloración no es posible sin esa transformación esencial de lo que el hombre es. Deleuze ha indicado la relativa facilidad con la que se puede cambiar de valores en el marco de lo negativo. Es preciso que el nihilismo llegue lo más lejos que pueda, dado que tanto para Deleuze como para Heidegger, la transvaloración es nihilismo consumado, en el caso de Deleuze, porque tras romper su alianza con las fuerzas reactivas, y asociándose con las fuerzas activas, el nihilismo acaba negándose a sí mismo, generando de esta forma la afirmación, que se mostraría como la *ratio essendi* de la voluntad de poder.

Los valores conocidos van ineludiblemente asociados a la negación. Han sido puestos por la cualidad negativa de la voluntad de poder. Realmente, no se podría conocer ningún valor afirmativo, porque hasta la fecha ha existido una superposición estricta entre el imperio de la negación y la creación de valores. Transvaloración significa cambio en la cualidad de la voluntad de poder, y la consiguiente creación de valores a partir de la afirmación; un devenir activo de las fuerzas, triunfando la afirmación dentro de la voluntad de poder.

En el proceso de transvaloración, en el cual la afirmación ocupa el puesto de la negación, ¿qué es lo propiamente afirmado?; ¿qué es aquello que pasa a ser objeto de afirmación? La Tierra, la vida, la realidad. Ciertamente, no se puede saber cómo serían dichos elementos desprendidos del plúmbeo manto de lo negativo, que los ha cubierto ante la mirada humana hasta el presente. El nihilismo cubre con su sombra la trayectoria humana sobre la tierra. Los estados a partir de los cuales se ha producido actividad filosófica han brotado siempre de una situación de desazón interna, de una angustia imprecisa, de un sentimiento de culpa oscuro e indeterminado, un deseo de oponer a la

realidad del devenir un reino imperecedero de esencias inmutables. Pese a esto, es necesario reparar en el hecho de que Deleuze ha señalado que el fenómeno del nihilismo dista mucho de constituir una mera manifestación psicológica. Representa el modo de ser propio del hombre hasta el momento. La transvaloración nos introduce en un mundo inédito, despojado de la influencia de lo negativo, habitado por un hombre que ha hecho de la afirmación una bendición incondicional del mundo del devenir, hacia el cual ya no es preciso albergar ningún sentimiento de venganza. La afirmación sin reservas del devenir, que habrá de generar unos valores inéditos hasta el momento, introducirá a los seres humanos en la experiencia dionisiaca del mundo. La venganza se verá reemplazada por la gratitud. Si la primera pretende corregir un determinado orden y disposición de las cosas, dado que sufre por el mundo, e impugna la totalidad global de la realidad considerando que no debería ser así, o que directamente no debería ser, la segunda, que nace del espíritu de Dionisos que arraiga tras la transvaloración, considera que la vida en sí misma justifica cualquier sufrimiento, cualquier dolor, que todo es necesario en la economía global de las cosas, y que todo puede ser objeto de afirmación.

Deleuze recalca el hecho de que la afirmación no puede consistir tan sólo en asumir lo que es como una carga, como un fardo que se deposita en los lomos de un animal, y que es aceptado por éste con sumisión y obediencia. Es preciso, más bien, que la afirmación libere a la vida del yugo de la pesantez, que aligere los pasos de tal forma que éstos se tornen pies ligeros, que la vida y el devenir se vean desposeídos definitivamente de la sombra de la culpa, y que se extienda como una valoración hasta la fecha inédita la convicción de la genuina inocencia propia del devenir.

6.5. Sánchez Meca

« El “ser”- no tenemos de él otra representación más que “vivir”- ¿Cómo puede entonces “ser” algo muerto? ». ¹⁶² Este breve fragmento pone manifiesto el enlace necesario que Nietzsche establece entre la vida experimentada en el cuerpo y las categorías metafísicas mediante las cuales se pretende convertir en algo inteligible el conjunto de la realidad, dado que la hipótesis de la voluntad de poder está construida a partir del cuerpo como traducción de la vida de la que el individuo posee una experiencia directa, y las categorías a través de las cuales el mundo se convierte en algo comprensible provienen en su totalidad de los *puntos de vista* puestos por la voluntad de poder.

De acuerdo con Sánchez Meca, frente a la reducción del pensamiento de Nietzsche a un mero biologismo, es preciso considerar el hecho de que la primacía del cuerpo en su planteamiento no significa que haya de convertirse el cuerpo en el ámbito propio y específico de la investigación; que el cuerpo sea el *hilo conductor* de la investigación significa que, a partir de él, habrá que comprender la lógica del crecimiento y la decadencia de la voluntad de poder, y que mediante la interpretación genealógica de las construcciones culturales a partir de esta hipótesis se podría intentar reescribir todavía al hombre en un nuevo texto como *hombre naturaleza*. Vigor y salud orgánicas como imagen de formaciones en las cuales la voluntad de poder se afirma, y decrepitud, enfermedad y decadencia somáticas como indicadores de manifestaciones en las que la voluntad de poder se niega; hipótesis de la voluntad de poder con anclaje en el cuerpo que brinda la posibilidad de construir una interpretación genealógica del conjunto de elaboraciones culturales.

La voluntad de poder no hace mención a la fuerza bruta de la naturaleza, ni tampoco a los instintos humanos entendidos como impulsos biológicos transmitidos por herencia, sino a un carácter neto de movilidad poseído por el conjunto de la realidad, que encuentra en la vivencia del cuerpo su manifestación primordial, y que tiende ineludiblemente a la búsqueda de más poder, a la sobrepotenciación. Aquello que habitualmente se llama instinto, y que es definido como una fuerza innata en el hombre, es un elemento educable, moldeable y regulable a través de una disciplina de adiestramiento cultural, que logra hacer de él *condiciones de existencia*. Sin embargo, toda esta labor de moldeamiento permanece siempre inaccesible a la conciencia, y se produce siempre sin que el mismo sujeto alcance jamás a percatarse. En un acto de voluntad, forzosamente habremos de ignorar conscientemente los impulsos subyacentes que determinan nuestro querer desde la *región* inconsciente. Una vez que se ha producido un proceso de introyección, y determinados juicios de valor han sido incorporados, fundiéndose de esta

¹⁶² FP IV, 2 [172]

manera con el mismo cuerpo, en el acto de voluntad no comparecen los dispositivos o configuraciones de fuerzas que auténticamente lo impulsan. De esta forma, rechaza Sánchez Meca la caracterización de la propuesta de Nietzsche con el biologismo: « la perspectiva de la hipótesis de Nietzsche no es, pues, la del biologismo, sino la de una comprensión genealógica de la fuerza o la de una cierta fisiología reflexiva del placer y del dolor que acompañan al ejercicio del crecimiento o del debilitamiento de la fuerza ».¹⁶³

El planteamiento propio de la fisiología positivista no puede hacer justicia a la hipótesis de la voluntad de poder entendida como juego de fuerzas con anclaje corporal, que al mismo tiempo nos es posible extrapolar al conjunto de fenómenos que entran dentro de la categoría de lo viviente, y al dinamismo global del universo.

El reconocimiento de la riqueza instintiva y plural del cuerpo es el elemento que permite la reconducción por parte de Nietzsche del pensamiento al haz de instintos subyacentes que actúan desde la profundidad. En cierto sentido, la naturaleza del pensamiento puede considerarse como dotado de una entidad epifenoménica, en cuanto que la realidad que puede dar cuenta propiamente de la conciencia son los instintos constitutivos de la dinámica corporal.

A partir de esta hipótesis de partida se puede reconocer la idea fundamental nietzscheana según la cual existe una vinculación necesaria y una relación genética entre cuerpo y cultura, de tal forma que es posible detenerse en el estudio de las interpretaciones de la realidad provenientes de la voluntad de poder, y siguiendo la dirección inversa reconducir genealógicamente la investigación remontándose al cuerpo como la instancia productora: « hablar, por tanto, del cuerpo como hilo conductor de la interpretación es hablar de una estructura semántica identificable como base hermenéutica para una teoría y una crítica de la cultura ».¹⁶⁴

En definitiva, la perspectiva genealógica tematiza el cuerpo como condición trascendental de posibilidad del conjunto múltiple de creaciones culturales, ya sea que se trate de la religión, la ciencia, el arte o la moral. Bajo el carácter explícitamente reconocido de todos aquellos rasgos que permiten identificar una realidad cultural dada, subyace la originaria presencia de una sensación elemental de naturaleza orgánica o fisiológica, que tiene una vinculación necesaria con un determinado desarrollo de fuerza o voluntad de poder. Todo sin excepción remite al cuerpo, entendido como *fragua* constante de fuerzas que pugnan por la hegemonía, y que poseen como rasgo definidor de naturaleza ontológica la disposición a tender al incremento progresivo de mayor potencia. Aquello que dota de consistencia y significatividad al planteamiento genealógico de la cultura que remite al

¹⁶³SÁNCHEZ MECA, D., *La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos 2009, p. 127

¹⁶⁴SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 129

cuerpo es la hipótesis de la voluntad de poder como explicación de la naturaleza de las fuerzas inscrita en el seno profundo de la realidad vital.

Previamente a todo posicionamiento de cualquier objetividad se encuentra el cuerpo. La brecha abierta entre éste último y el conjunto de elementos constitutivos de una realidad cultural está establecida por el lenguaje, el cual construye un mundo ficticio lógico-conceptual que reviste una aparente entidad autónoma, sellando definitivamente el acceso al cuerpo como fuerza primigenia y originaria que está en el origen: «tales ficciones son los “objetos” (*Gegenstand*), ilusoriamente percibidos como “hechos independientes” cuando, de hecho, son el producto del olvido de su condición de meras creaciones de la voluntad de poder».¹⁶⁵

En definitiva, aún pese a que podemos afirmar que *quien interpreta es el cuerpo*, Sánchez Meca afirma que la fuerza de transposición a través de la cual el cuerpo interpreta ha de sustraerse necesariamente al escrutinio consciente, con lo cual de manera absoluta carecemos de acceso inmediato a la vida como dinámica de fuerzas: «Entre mí mismo como ser vivo que siente y yo mismo como ser cultural que toma conciencia e interpreta ese sentimiento hay un abismo de separación que no une ningún puente (*keine Brücke*) ».¹⁶⁶

Frente a la inevitable tendencia a conferir plena autonomía e independencia al conjunto de realizaciones que constituye una determinada cultura, originariamente ésta remite de manera necesaria a sensaciones elementales de naturaleza orgánica y fisiológica. En las formas culturales se dirime la justificación de afectos elementales que son relativos a un determinado grado de voluntad de poder o fuerza, la cual constituye un poder de producción de interpretaciones, ejercidas en un continuo evaluar que tiende a incorporar al propio cuerpo el conjunto de juicios de valor: « de modo que placer y dolor, equilibrio y desequilibrio, utilidad y nocividad son las sensaciones elementales que subyacen a nuestros valores, a nuestras verdades y creencias y a nuestro código moral. Como sensaciones orgánicas preexisten a todos los juicios que determinan funciones tenidas como más elevadas o superiores a la sensación ».¹⁶⁷ El mundo humano es entendido como proyección y elaboración a partir de sensaciones y afectos absolutamente elementales que tienen relación necesaria con un determinado grado de desarrollo de fuerza (voluntad de poder), y con la manera particular de instalarse en la realidad, siendo capaz de afirmarla tal cual es, o procurando el subterfugio de huidas mixtificadoras, negar el proceso del devenir.

A juicio de Sánchez Meca, el elemento que permite afirmar que toda esta concepción no consiste tan sólo en un mero biologismo es el hecho de que en

¹⁶⁵ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 131

¹⁶⁶ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 138

¹⁶⁷ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 143

el hombre los instintos son transformables, y es por tanto posible elevar el binomio placer-dolor mucho más allá de la mera autoafección del cuerpo. Freud utilizó el término sublimación para referirse al mecanismo que trasvasa energía mental partiendo de pulsiones absolutamente primarias hacia la consecución de creaciones culturales ostensiblemente alejadas de su primitiva fuente generadora. Está sublimación está concebida en el seno de un conflicto que opone los requerimientos instintivos del individuo a las condiciones establecidas en el marco de la sociedad para dotar de viabilidad dichos requerimientos. Freud ubicó el proceso de sublimación en el contexto general del malestar propio de la cultura.¹⁶⁸

En el pensamiento de Nietzsche se despliega el horizonte hermenéutico que permite descifrar la cultura remitiendo a la pugna constitutiva de las fuerzas del cuerpo, las cuales procuran el acceso a un superior grado de poder. La perspectiva propuesta se bifurca en las siguientes dos líneas de investigación: por un lado, la influencia decisiva configuradora que la cultura ejerce sobre el cuerpo, moldeando los instintos humanos hasta hacer de ellos condiciones de existencia, y por otro la tematización del cuerpo como *la gran razón*, como el elemento que decide en última instancia, por más que la conciencia permanezca persistentemente refractaria a reconocerle y atribuirle tal condición. Los instintos lo deciden todo. A su lado, la conciencia podría ser entendida como una *excrecencia* auxiliar de los mismos, y como una *fosforescencia epifenoménica* que remite necesariamente a la realidad primordial de los instintos e impulsos subyacentes.

La teoría de la voluntad de poder denuncia el error capital de los psicólogos y filósofos que erigen la conciencia en medida de la claridad y

¹⁶⁸ El malestar de la cultura es para Freud ante todo un malestar del individuo como ser pulsional frente a la civilización. Esto supone el postulado, a título de comprobación indiscutible, de una exigencia de naturaleza cultural, que trae consigo una puesta en situación del individuo frente a esa exigencia: « la evolución cultural se nos presenta como un proceso peculiar que se opera en la humanidad y muchas de cuyas particularidades nos parecen familiares. Podemos caracterizarlo por los cambios que impone a las conocidas disposiciones instintuales del hombre, cuya satisfacción es, a fin de cuentas, la finalidad económica de nuestra vida ». FREUD, S., *El malestar en la cultura*, trad. cast. Ramón Rey Ardid, Madrid, Alianza 2008, p.94 La modificación que la cultura impone a los instintos puede reconocerse mediante la operación de tres mecanismos. En primer lugar, algunos de esos instintos son *consumidos* de tal manera que, en su lugar, aparece algo que en el individuo aislado puede calificarse de rasgos de carácter. En segundo lugar, otros instintos son obligados a obtener una satisfacción por otros caminos y manifestaciones distintas, constituyendo no solo una postergación en el tiempo, sino fundamentalmente una modificación sustancial en lo que atañe al término final de descarga pulsional: « la sublimación de los instintos constituye un elemento cultural sobresaliente, pues gracias a ella las actividades psíquicas superiores, tanto científicas como artísticas e ideológicas, pueden desempeñar un papel muy importante en la vida de los pueblos civilizados ». FREUD, S., o.c., p.95 Por último, dado que la cultura reposa intrínsecamente sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales, pudiéndose afirmar que la condición previa de la cultura radica en la insatisfacción de los instintos más poderosos, se puede afirmar que la frustración cultural es el principio que « rige el vasto dominio de las relaciones sociales entre los seres humanos, y ya sabemos que en ella reside la causa de la hostilidad opuesta a toda cultura ». FREUD, S., o.c., p.97 Esta es la raíz del malestar crónico y constitutivo de la cultura.

consideran la representación no evidente como una modalidad inferior de la representación. Contra ello hay que afirmar que éste no es sino el punto de vista unilateral de la conciencia misma; los términos contrapuestos de claridad y oscuridad proceden de la perspectiva de la propia conciencia. Un contenido determinado que merece la calificación de oscuro por parte de la conciencia puede ser considerado claro desde el punto de vista del propio contenido en sí mismo: « *Error capital de los psicólogos: consideran a la representación indistinta como una especie inferior de representación respecto de la clara: pero lo que se aleja de nuestra conciencia y por ello se vuelve oscuro, puede por ello ser en sí perfectamente claro. El volverse oscuro es una cuestión de la perspectiva de la conciencia* ». ¹⁶⁹

La conciencia tiene que ser entendida como una herramienta puesta al servicio de una lucha primordial por el poder, por el incremento de poder. Propiamente, no existe ningún υποκειμενον que subyazga dotando de consistencia a la conciencia, sino que el elemento originario consiste en una lucha, que se sirve de la conciencia como medio para obtener su conservación: « Lo que llamamos “conciencia” y “espíritu” es sólo un medio y una herramienta mediante la cual se quiere conservar no un sujeto, sino una lucha ». ¹⁷⁰

La conciencia ha surgido de la relación permanente con el mundo exterior; el conjunto de funciones orgánicas constituyentes de la vida del cuerpo permanece necesariamente al margen del escrutinio de la conciencia, de igual forma que la vida mental en su conjunto representa un dominio más vasto y más rico que aquel que puede quedar significado e identificado con la realidad de la conciencia: «es esencial no equivocarse sobre el papel de la “conciencia”: lo que la ha desarrollado es nuestra relación con el “*mundo exterior*”. Por el contrario, la dirección, o sea la vigilancia y la previsión en lo referente al juego de conjunto de las funciones corporales, no nos llega a la conciencia; ni tampoco nos llega el almacenamiento espiritual ». ¹⁷¹

Es un hecho que llegar a ser consciente resulta tan sólo un medio en el desarrollo y en el despliegue del poder de la vida. Por todo esto, Nietzsche tilda como una ingenuidad considerar valores supremos el placer, la espiritualidad o la moralidad, o cualquier otra singularidad propia de la esfera de la conciencia, pretendiendo justificar en ellos la propia realidad del “mundo”.

La objeción fundamental contra todas las cosmodiceas y teodiceas fisicomorales que ha habido en la historia de la filosofía es que una especie de medios fueron entendidos como fines, siendo la vida y su incremento de fuerzas rebajados al nivel de medios. El error fundamental consistiría en

¹⁶⁹ FP IV, 5 [55]

¹⁷⁰ FP IV, 1 [124]

¹⁷¹ FP IV, 11 [145]

comprender la conciencia como criterio absoluto de la vida, en vez de mero instrumento y particularidad en la vida. Esta es la causa de que instintivamente la mayoría de los filósofos concluyen imaginando una conciencia complexiva de todos los aconteceres del mundo, que identifican como “Dios” o un “espíritu supremo”:

El *error fundamental* está siempre en que en lugar de tomar el ser consciente como herramienta y como una singularidad en el conjunto de la vida, lo ponemos como criterio de medida, como supremo estado de valor de la vida: en resumen, la errónea perspectiva del *a parte ad totum*. Por lo cual todos los filósofos tienden instintivamente a imaginar una conciencia global, un vivir y querer conscientes que acompañan todo lo que sucede, un “espíritu” “Dios” y un sensorium global serían absolutamente algo por lo que la existencia tendría que ser *condenada*... Precisamente el hecho de que hayamos eliminado la conciencia global: ese es nuestro *gran alivio*, - con ello dejamos de tener que ser pesimistas... *Nuestro mayor reproche* contra la existencia era *la existencia de Dios*...¹⁷²

El método genealógico se concretaría en una perspectiva doble: por una parte, análisis psicológico que considera las formaciones culturales en cuanto lenguajes figurados y síntomas que manifiestan procesos de éxito o fracaso fisiológico, y por otra estudio histórico que determina el proceso a través del cual tales formas culturales se han constituido bajo la presión de fuerzas que han obligado a los individuos a introyectar las valoraciones concretas. El proceder genealógico acaba cristalizando en el propósito de poner de manifiesto la actividad de naturaleza infraconsciente propia de los instintos que dan origen a un determinado proceso de la cultura.

En todo caso, es preciso partir del hecho de que el individuo consiste en un conjunto articulado de impulsos que subyacen en el fondo, no sólo de su conciencia, sino también de sus instintos, cuya esencia queda definida como expresión, manifestación particular, cristalización precisa y automatizada de los impulsos previos. El análisis genealógico no se detiene sin más en el instinto, considerándolo la *piedra angular* explicativa, y el último reducto al que se puede descender, sino que lo considera como un elemento construido y tamizado culturalmente, bajo el cual bullen las fuerzas originarias relativas a la vida. El instinto como traducción particular de ese dinamismo de fuerzas constitutivo de la identidad humana permite interpretar genealógicamente la manera específica a través de la cual la cultura interpreta y se relaciona con su complexión de instintos: «los instintos no son fuerzas “en sí”, sino configuraciones pulsionales, especializaciones diversificadas del juego de

¹⁷² FP IV, 10 [137]

fuerzas que subyace a la vida – instancia última a la que el análisis genealógico desciende - a partir de cuyas “traducciones” hay que intentar entender cómo se efectúa, en el mundo humano, la actividad de interpretación y de creación que da origen a la cultura ».¹⁷³

De igual forma que nuestra capacidad productora de sueños es el resultado de una interpretación fabuladora de impulsos nerviosos y de naturaleza fisiológica, que subyacen a la productividad onírica, así el conjunto de nuestras valoraciones de naturaleza moral y los diversos planos integrantes de una determinada cultura serían una suerte de interpretación y traducción de procesos fisiológicos desconocidos: « ¿en que también nuestros juicios y valoraciones morales no son más que imágenes y fantasías derivadas de un proceso fisiológico desconocido para nosotros, una especie de lenguaje con el que por costumbre se nombran determinados estímulos nerviosos? ». ¹⁷⁴ Propiamente, el discurso humano es por esencia refractario a poder referirse al mundo de instintos, auténtica cosa en sí (*Ding an sich*) que escapa a los esquemas racionalizadores de la conciencia. Atribuimos naturaleza fenoménica a la estructura de realidades constitutivas del mundo humano, aunque la teoría genealógica se remite a la fuente generadora de las fuerzas que definen aquella actividad que llamamos *vida* en un cuerpo.

La acción de la “razón creativa” se dirige tanto al sueño como a la vigilia, ya que en ambos estados de conciencia construye o fabula la experiencia, procurando sistemáticamente la alimentación de los impulsos. De esta forma, nuestros juicios y valores morales se corresponden con la identidad epifenoménica de un elenco de imágenes y construcciones de un proceso fisiológico que permanece permanentemente ignoto para el ser humano: « nuestros juicios y nuestras valoraciones morales no son, en el fondo, más que imágenes y construcciones de un proceso fisiológico desconocido para nosotros, una especie de lenguaje cifrado en el que se traducen determinados estímulos nerviosos ». ¹⁷⁵

La razón creativa establece que las experiencias carezcan absolutamente de univocidad, dado que la misma vivencia puede revestir diversas significaciones para distintas personas, dependiendo de la particularidad del instinto que en cada uno desee obtener satisfacción. Propiamente, no tenemos ninguna experiencia que se inscriba como tal en el registro de nuestra interioridad, el cuál se dispondría neutralmente a hacer acopio de nuestras vivencias en el mundo, sino que originariamente toda experiencia es fabulación, y el artificio de nuestra interpretación se despliega y está dispuesto con carácter a priori : «¿Qué son, pues, nuestras vivencias?

¹⁷³ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 149

¹⁷⁴ A, p. 555

¹⁷⁵ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 154

¡Mucho más lo que introducimos en ellas que lo que en ellas hay! ¿No habrá que decir incluso que en ellas no hay nada? ¿Que vivir (algo) es fabular? ». ¹⁷⁶

Aún a pesar de que este fragmento pertenece a *Aurora*, obra publicada en el año 1881, anterior al planteamiento y elaboración de la doctrina en torno a la voluntad de poder, sí que es cierto que parece requerirse su explicitación para la debida comprensión del contenido que en él se expone. De esta forma, la actividad propia de la voluntad de poder consistiría en un ejercicio de interpretación a través del cual, cuando el ser humano tiene experiencias, aquello que realmente realiza consiste en una invención; pero no solo son las experiencias inventadas, ya que el propio sujeto en cuanto tal es fruto de su actividad configuradora. En realidad, el conjunto de nuestras valoraciones no consiste en otra cosa nada más que en medios a través de los cuales una determinada voluntad de poder *inscrita* en un cuerpo cumple el objetivo fundamental de conservarse y acrecentarse.

Las invenciones de la razón creativa (*dichtende Vernunft*) consisten siempre en interpretaciones de estímulos somáticos, a través de las cuales se les consigue dar satisfacción. El estímulo nervioso, perteneciente a la dimensión fisiológica, es transfigurado en una imagen, con lo cual sufre un proceso de *metaforización*, y pasa de ser lenguaje corporal a convertirse en lenguaje representativo. La actividad filosófica puede ser definida, de esta manera, como el proceder filológico que se aplica a realizar una lectura rigurosa del lenguaje del cuerpo. Esta filología, entendida como arte de leer adecuadamente el lenguaje del cuerpo, plantea tres condiciones que exige su correcto ejercicio: por un lado, en primer lugar, los productos de la experiencia deben ser entendidos como traducciones impropias de nuestros impulsos. Aquello que se encuentra primariamente en la base misma de la producción de aquel mundo en el que consiste la vida orgánica es la facultad de crear (*Schaffen*), a través de la cual un organismo produce, a partir del sustrato básico de sus impulsos fisiológicos, el mundo en el que habita, e incluso él mismo entendido como habitante del mundo fabulado y creado ficticiamente. Este mundo construido es la condición de posibilidad de su propia existencia. Las dimensiones correspondientes del estímulo y de la creación fabuladora son absolutamente inconmensurables. A la razón creativa no le es posible tender ningún puente que permita salvar la diferencia esencial existente entre ambas esferas. Todas las interpretaciones son erróneas, si por error entendemos la no adecuación unívoca y correcta entre las dos dimensiones. A través de la razón creativa y de su *secreción* de esquemas conceptuales, regularidades científicas y principios lógicos, el hombre ha logrado crear, interpretando el *magma* originario de sus estímulos fisiológicos, aquella realidad que le permita implementar el proceso de su conservación e incremento en la existencia. De esta forma los valores,

¹⁷⁶ A, p.556

entendidos como las concepciones generales en torno al mundo, a través de los cuales se construye y se teje la textura básica de nuestra experiencia, remiten de manera inexorable a la dimensión de impulsos de naturaleza fisiológica que subyacen necesariamente: « nuestras creencias, valores y apreciaciones, todo lo que contiene nuestra concepción general del mundo y a partir de lo que se estructura el tejido de nuestra experiencia no son originariamente más que creaciones de la razón fabuladora a instancias de determinados impulsos que inventan causas a modo de interpretaciones de estímulos corporales ». ¹⁷⁷

En segundo lugar, la interpretación de los impulsos y el correspondiente conglomerado de valores serán necesariamente diferentes, dependiendo de que se trate de una voluntad de poder afirmativa, sana, activa, o de otra voluntad cuya cualidad se define por la negación y la reacción. Partiendo de la caracterización del mundo de los valores como interpretación de impulsos de naturaleza fisiológica, mediante la cual un cierto tipo de vida pretende perpetuarse y acrecentarse, la interpretación será distinta en función de la salud o la enfermedad del cuerpo del que proceden las exigencias fisiológicas.

La cultura, entendida como despliegue de todo un complejo de valoraciones, remite inexorablemente al cuerpo como sustrato originario y primordial. Determinadas fuerzas de naturaleza somática se plasman y se patentizan en ciertos fenómenos, cuyo sentido es preciso encontrar precisamente en aquellos elementos que se encuentran en su origen. La averiguación fisiológica y la empresa genealógica son los cometidos que la filosofía debe acometer. Aquello que está en liza es la salud y plenitud del cuerpo, o bien su declive, enfermedad y decrepitud: « el cuerpo concebido como voluntad de poder exige una fisiología que no es la de la ciencia. Conocer-juzgar de forma fisiológica es considerar que el suelo de nuestra vida fundamenta y constituye el sentido y el valor de nuestras opciones espirituales o culturales. Y la vida es susceptible de vivirse básicamente como salud o plenitud de fuerzas y como decadencia, declive o debilitamiento de las fuerzas ». ¹⁷⁸

Ciertas valoraciones, que otorgaban una excelsa significatividad a la existencia, en función de incorporar un importante surtido de aditamentos desfiguradores de la genuina condición natural, procedían de la voluntad de poder presente en un cuerpo, y procuraban a través de ellas crear las condiciones que brindasen una cobertura ontológica y entitativa. Frente a esto, se trataría más bien de poner los ojos en la desnudez de la carne humana, sobre la cual la cultura ha hecho acopio de una profusión de ornamentos encubridores de su auténtica realidad. A través de este procedimiento el individuo conseguía atribuirse a sí mismo una importancia

¹⁷⁷ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 159

¹⁷⁸ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 161

y una relevancia cósmicas, como si la propia identidad constituyese el gozne sobre el cual gira el mismo universo.

Retraducir, en efecto, el hombre a la naturaleza; adueñarse de las numerosas, vanidosas e ilusas interpretaciones y significaciones secundarias que han sido garabateadas y pintadas hasta ahora sobre aquel eterno texto básico *homo natura*; hacer que en lo sucesivo el hombre se enfrente al hombre de igual manera que hoy, endurecidos en la disciplina de la ciencia, se enfrenta ya a la otra naturaleza, con impertérritos ojos de Edipo y con tapados oídos de Ulises, sordo a las atrayentes melodías de todos los viejos cazapájaros metafísicos que durante demasiado tiempo le han estado soplando con su flauta: ¡Tú eres más! ¡Tú eres superior! ¡Tú eres de otra procedencia!” – quizá sea ésta una tarea rara y loca, pero es una *tarea*- ¡quién iba a negarlo! ¿Por qué hemos elegido nosotros esa tarea loca? O hecha la pregunta de otro modo: “¿Por qué, en absoluto, el conocimiento?”¹⁷⁹

Para proceder a una lectura correcta de los textos del cuerpo y de la cultura se puede utilizar el concepto de salud, que contendría a su vez estas dos condiciones: la capacidad para afirmar íntegramente la vida en su diversidad caótica, sin arredrarse ante aquellos aspectos sombríos, dolorosos e inquietantes, y el poder para conciliar aspectos y cualidades aparentemente opuestos, sometiendo su aparente irreductibilidad a una ley que los eleva a una unidad simple: «Salud, por tanto - en cuanto concepto regulativo-, sería, por un lado, ser lo bastante fuerte como para poder hacer frente con valentía al sufrimiento de la vida y, por otro, no dejarse descomponer por el caos pulsional de los propios instintos, sino hacerse dueño del propio caos que uno mismo es ».¹⁸⁰

La cultura nihilista y decadente occidental se caracteriza por una tendencia compulsiva que favorece la elisión del sufrimiento en todos aquellos estados a través de los cuales la realidad es interpretada por medio de los instintos. Todos los trazos superpuestos por la práctica de la culturización sobre el texto original del *homo natura*, que hace las veces de un palimpsesto desfigurador y encubridor de la esencia originaria, merma notoriamente la fuerza en los individuos, lo que provoca la desaparición de las condiciones que hacen posible *la salud* como condición de vida. Todo esto conduce « a la negación de los aspectos terribles y trágicos de la vida, y, por otro, al desatarse de un cierto caos pulsional que no es autónomamente controlado ni sometido a ley ».¹⁸¹

La noción de salud representa un elemento heurístico que nos permite evaluar y valorar las diferentes manifestaciones y realizaciones culturales.

¹⁷⁹ MBM, p.180

¹⁸⁰ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 168

¹⁸¹ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 169

Frente al anhelo nihilista de alcanzar un estado psicológico de ausencia absoluta de dolor y permanencia eterna en la beatitud, propugnación de una sabiduría trágico-dionisiaca de filiación griega, que valora el sufrimiento como condición insoslayable de la vida, y aprecia su presencia como aquello que posibilita la acumulación de fuerza y determinación. Afirmación jubilosa de la vida en la aceptación no meramente resignada de todos los aspectos constitutivos de la misma, evitando cualquier *amputación* nihilista y decadente encaminada a borrar de la existencia la dimensión sufriente.

El hombre dionisiaco no considera, pues, como un ideal el estado de liberación designado con nombres como éxtasis místico, ataraxia o nirvana. Acepta el sufrimiento como la condición de su propio fortalecimiento y autosuperación. Sabe que el placer es más originario que el dolor, que es la esencia de la vida, el corazón del mundo como la sobreabundancia gozosa de fuerza creadora y destructora a la que los griegos identificaron con el nombre de Dioniso. De los obstáculos que se oponen al logro del placer nace el dolor, pero éste no es la negación de aquél, sino su condición de posibilidad, de modo que cuando mayor es el dolor a superar, cuánto más dura y difícil es la lucha, más profundo será el placer de haberlo superado. La felicidad para el hombre dionisiaco resulta así, no de la huida del dolor del mundo y de su disolución en el nirvana, sino de la expansión de su afán de superación que tiene como condición el sufrimiento de la lucha contra los obstáculos.¹⁸²

El conjunto de realizaciones culturales que configuran la realidad de Europa se correspondería con un proceso progresivo de selección, en el que se ha impuesto una determinada manera de valorar, fruto del éxito obtenido por una voluntad de poder que ha conseguido a través de esa valoración su incardinación en la historia de occidente. Las condiciones de existencia en las que consiste la cultura europea son resultado de ese proceso selectivo encaminado al logro de un determinado tipo de hombre. El cristianismo coadyuvó eficazmente para el establecimiento de dicho proceso de culturización con los fundamentos platónicos preexistentes. Artilugios todo ello en manos de una determinada voluntad de poder, que se sirve de ellos como herramientas útiles a través de las cuales consigue hacer frente al desafío de dominar la realidad de un mundo caótico. El dominio se logra eminentemente a través de la negación, por un lado, de la diversidad originaria del flujo heteróclito de sensaciones en el que consiste la percepción del mundo a través de la inmutabilidad de las ideas platónicas, por otra del rechazo ascético-nihilista a la emergencia de determinados impulsos de naturaleza instintiva.

¹⁸² SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 174

La creación de regularidades, de lenguajes y de valoraciones que diluyan este carácter amenazador de lo imprevisible y proporcionen la estabilidad necesaria al desarrollo de la vida es el mecanismo originario de las formaciones culturales. De ahí nacen la religión, la moral y la ciencia. La historia de la cultura europea será, por tanto, desde la perspectiva de esta hipótesis nietzscheana, ante todo, la historia del modo por el que una determinada voluntad de poder ha conseguido imponer sus interpretaciones y valores, y generalizarlos como condiciones de vida a través de su religión, de su moral y de su ciencia.¹⁸³

El proceso a través del cual el hombre europeo deviene aquello que ahora es puede ser definido como un proceso de domesticación (*Zähmung*) perpetrado a través del ejercicio de la violencia. Es preciso establecer, desde la óptica nietzscheana, la ecuación que establece la equivalencia entre domesticación y desnaturalización, entendiéndose esta última cómo el proceso cultural encaminado a la aniquilación de todos aquellos instintos especialmente fuertes y virulentos que son considerados como una amenaza. La doma de un animal no consigue mejorarlo nada más que desde la perspectiva humana, y en aras de la conveniencia del propio hombre. Se puede concluir que la domesticación ha culminado en el momento en el que se constata la extinción de aquellos instintos que nos permitían reconocer la presencia de la naturaleza en el animal. De igual forma, en el proceso de domesticación a través de la cultura se procede a la identificación de los instintos poderosos y autoafirmativos del hombre con la mala conciencia, la culpa y el miedo, de tal forma que se cincela la efigie de un ser homologable en su identidad con la condición humana gracias a un proceso cultural de condena del instinto:

Quebrantar a los fuertes, debilitar a las grandes esperanzas, hacer sospechosa la felicidad inherente a la belleza, pervertir todo lo soberano, varonil, conquistador, ávido de poder, todos los instintos que son propios del tipo supremo y mejor logrado de “hombre”, transformando esas cosas en inseguridad, tormento de conciencia, autodestrucción, más aún, dar la vuelta a todo el amor a lo terreno y al dominio de la tierra, convirtiéndolo en odio contra la tierra y lo terreno.¹⁸⁴

La praxis culturizadora europea ha consistido en procurar, a través del uso de una violencia continuada, la introyección por parte de los individuos de un conjunto de afectos displacenteros asociados a los instintos, con el único fin de trasladar al ámbito de la individualidad un estado permanente de contienda, en el cual el sujeto se encuentra en disconformidad con su propia

¹⁸³ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 222

¹⁸⁴ MBM, p. 89

naturaleza, lo cual acarrea que los humanos dotados de un fuerte dispositivo pulsional acaben enfermando.

El oscurecimiento del cielo situado sobre el hombre ha aumentado siempre en relación con el acrecentamiento de la vergüenza del hombre ante el hombre. La cansada mirada pesimista, la desconfianza al enigma de la vida, el glacial no de la náusea sentida ante la vida – éstos no son los signos distintivos de las épocas de mayor maldad del género humano: antes bien, puesto que son plantas cenagosas, aparecen tan sólo cuando existe la ciénaga a la que pertenecen, - me refiero a la moralización y al reblandecimiento enfermizos, gracias a los cuales el animal “hombre” acaba por aprender a avergonzarse de todos sus instintos.¹⁸⁵

Conforme a la reflexión de Sánchez Meca, en su análisis de la realidad cultural y social de Occidente Nietzsche no pretende moverse tan sólo en el plano de la especulación, ofreciendo una interpretación que se centre tan solo en el plano teórico. Lejos de esto, su verdadera intención queda cifrada en la pretensión de ofrecer una nueva praxis culturizadora, concebida como terapia, y que debería ser aplicada para revertir la situación dominante de nihilismo. En el destino del hombre, el nihilismo no puede tener la última palabra. Más allá de un estricto sentido moral, un sistema de valores se correspondería con el conjunto de instrumentos mediante el cual un individuo se culturiza. Los valores introyectados de una determinada moral, aquella dominante en el discurrir histórico occidental, traen como consecuencia la aproximación y el asemejamiento fisiológico de todos aquellos que son culturizados a través de los instrumentos de dicha moral. En esto consiste el *aborregamiento* colectivo. De esta forma, la terapia planteada por Nietzsche debe ser concebida esencialmente como una transformación de índole moral: « En un cambio de moral, pues, en una transvaloración de los actuales valores consistiría, sustancialmente, el contenido de la terapia cuyo ensayo se quiere iniciar».¹⁸⁶

Los nuevos valores han de fraguar otro tipo de hombre distinto al europeo actual, exponente de la situación de nihilismo pasivo en la que se encuentra la civilización europea. Otros tipos de humanidad son posibles, porque la historia nos da testimonios de ello. La evolución del hombre europeo no representa la evolución de la misma humanidad: « la nuestra está muy lejos de ser la situación espiritual en la que culmina finalmente un proceso de realización más elevada de la humanidad ».¹⁸⁷ La historia nos brinda ejemplos de hombres que merecen ser caracterizados como superiores en comparación

¹⁸⁵ GM, p. 76

¹⁸⁶ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 247

¹⁸⁷ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 248

con sus contemporáneos, y en relación a los valores propios de sus respectivas culturas, con lo cual se podría procurar, a través de un proceso de selección y fruto de un proceder terapéutico, que los casos aislados que la humanidad ha producido no se correspondan a golpes felices del azar.

Nietzsche utiliza la expresión *nuevos filósofos* para designar la identidad de aquellos que habrán de empujar el desarrollo de la historia hacia un proceso de valoraciones contrapuestas, en el que se proceda a transvalorar (*umwerthen*), y a invertir valores eternos (*ewige Werthe umwerthen*); precursores y hombres de futuro. El advenimiento de este hombre del futuro se prefigura en la cuarta intempestiva *Richard Wagner en Bayreuth*, en donde se habla de una serie de *antialejandros* « que tengan la fuerza poderosísima de compendiar y vincular, de aproximar los hilos más distantes y preservar el tejido para que no sea despedazado. No han de cortar el nudo gordiano de la cultura griega, como hizo Alejandro, con lo cual sus cabos revoloteaban en todas las direcciones del cosmos, sino que han de *atarlo después de que haya estado deshecho* – ésa es ahora la tarea». ¹⁸⁸ Se trata de poner los ojos en el tipo de hombre propio de la época trágica griega y en sus valores, para de esta forma enderezar el rumbo de la historia, evitando que el designio de los hombres pase a manos del azar y del absurdo.

La terapia de la cultura propuesta no pretende aplicarse al conjunto de la sociedad, sino a un reducido segmento de la misma, a una élite seleccionada y segregada, que serán los destinatarios de un experimento consistente en sustituir la concepción global moral de Occidente por otra muy distinta: «la terapia de la cultura habría de consistir, pues, en intentar la posibilidad de que, en algunos individuos al menos, pueda sustituirse un modo de interpretar la vida por otro, y puedan invertirse el conjunto de sus valoraciones principales por las contrarias ». ¹⁸⁹ Esta terapia no es concebida como un proyecto de ilustración encaminado y dirigido a formar la conciencia de un determinado grupo, que se distanciarían del resto de la población únicamente por su formación e intelecto. De acuerdo al planteamiento anteriormente expuesto, no son las construcciones racionales sino los impulsos, aquello que determina la efectividad y seguridad de la acción: « la conciencia o la razón no son más que construcciones secundarias, muchas veces superfluas o irrelevantes respecto a cómo funciona, en general, el organismo en relación con su medio. Son los impulsos los que funcionan como una especie de memoria de evaluaciones vitales incorporadas a los mecanismos de la acción». ¹⁹⁰

El elemento realmente decisivo a la hora de dictaminar qué ingredientes determinan prioritariamente una acción está constituido por el conjunto de mecanismos infraconscientes de naturaleza instintiva que ha sido

¹⁸⁸ RWB, p.105

¹⁸⁹ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 250

¹⁹⁰ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 251

introyectado. La moral no puede refutarse con razonamientos y argumentaciones, dado que constituye aquello que conforma las condiciones originarias de existencia de los individuos. Una cultura está compuesta por un conjunto de realidades constitutivas, como por ejemplo el derecho, la religión, la organización política o la ciencia, elementos todos que cristalizan en un conjunto de valores. La transmisión de dichos valores no se realiza meramente a través de una determinada instrucción formativa y configurada de la conciencia, sino que su proceso de introyección adquiere una dimensión mucho más profunda en el momento en el que se repara en el hecho de que la incorporación de los valores se produce en el cuerpo: «el efecto, la efectividad y la eficacia de todos esos agentes culturales no se dirige al espíritu ni a la razón de esos individuos, sino a su cuerpo; donde presiona y ejerce su coacción la cultura es en el cuerpo, obligando a una tarea de grabación neurológica y de incorporación de sus juicios de valor en la forma de “instintos” ».¹⁹¹

El discurso racional no alcanza jamás la plena posesión de autonomía, en cuanto que es un elemento subalterno de la dimensión primordial que es el cuerpo, de la cual realmente brotan las apreciaciones y valoraciones que constituyen la instalación existencial y vital de los individuos en la realidad circundante del mundo. Aquel que primeramente debe ser convencido es el cuerpo: « pues no deberíamos equivocarnos sobre la metódica en este punto: una mera disciplina de los sentimientos y los pensamientos es casi igual a cero (en esto consiste el gran malentendido de la formación alemana, que es totalmente ilusoria): es preciso persuadir primero al cuerpo ».¹⁹²

De esta forma, tal y como expone Sánchez Meca, el ensayo de una transvaloración « de impulsar un cambio de los valores nihilistas dominantes en Europa se cuida, pues, ante todo, de establecer las condiciones de posibilidad de una acción sobre la cultura que sea efectivamente capaz de transformarla. Hay que determinar cuáles son las fuerzas en virtud de las cuales adquieren su forma y cuáles son los instrumentos de los que se valen para ejercerse, porque ésas son las fuerzas y los instrumentos sobre los que habría que actuar para intentar un efecto de modificación ».¹⁹³

Nietzsche conceptualiza tanto en el libro 2º de *Genealogía de la moral* como en el libro 1º de *Aurora* el trabajo realizado por el hombre sobre el hombre en aras de conseguir una uniformidad (*Eticidad de la costumbre*), mediante la cual se posibilita la internalización decisiva de los valores propios de una determinada cultura mediante procedimientos coactivos y coercitivos. Esta concepción se deriva de la hipótesis básica de la voluntad de poder, la cual no debe ser considerada a través de una concepción unívoca, dado que existe una diferencia crucial a la hora de aplicarse dichos

¹⁹¹ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 252

¹⁹² CI, p. 131

¹⁹³ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 252

procedimientos; por un lado, pueden ejercerse como una violencia reactiva, descargándose desde la debilidad, desde la hostilidad y el miedo al mundo sensible, o bien como potencia creativa que afirma el conjunto de la realidad, encontrándose en armonía plena con el mundo.

La labor de coacción se realiza originariamente sobre el cuerpo, debiéndose entender la realidad del mismo como conformación básica de instintos : «en cualquier caso, la coacción, la imposición, la presión se ejercen sobre el cuerpo, no entendiendo en este caso por el cuerpo la mera apariencia externa del cuerpo como entidad física, sino el cuerpo como conjunto de configuraciones de instintos que garantizan ciertas condiciones de existencia, y que son el resultado de la forma particular en la que se efectúa el trabajo de interpretación de la voluntad de poder ».¹⁹⁴ La actuación sobre el cuerpo hace referencia a una intervención sobre los dispositivos pulsionales y los juicios de valor que de manera dinámica los individuos incorporan e interiorizan bajo la forma de instintos. Estos juicios de valor representan el conjunto básico de condiciones de existencia de aquellos que los poseen. Los instintos se incorporan, son resultado de una adquisición dinámica, no son un elemento innato. En palabras de Sánchez Meca: « Los instintos y afectos se forman, se graban en el cuerpo, se *incorporan*, no son innatos ».¹⁹⁵

Inevitablemente, las vivencias han de ser asimiladas conforme a unas pautas interpretativas que emanan de la cultura a la que se pertenece, cristalizando en valoraciones que constituyen las condiciones de existencia primordiales de los individuos. Estos dispositivos instintivos son en su mayoría no conscientes, y se corresponden con un equipo de reacciones espontaneas y automáticas que se encuentran registradas y grabadas en la memoria neurológica de los individuos. Desde la hipótesis de la voluntad de poder se establece que será precisamente una cierta voluntad de poder aquella que imponga las valoraciones: «las interpretaciones y los valores de una determinada voluntad de poder son, en última instancia, las fuerzas culturizadoras que forman en los individuos los dispositivos de comportamiento instintivo imponiendo reglas de vida que traducen las necesidades específicas de este tipo de vida como condiciones de su existencia ».¹⁹⁶ Por otra parte, la configuración de los dispositivos pulsionales se urde a través de un proceso que recibe la denominación de *incorporación*, a través del cual se produce la asimilación e integración del conjunto de valoraciones, y representa una manera particular de fijar el proceso de autorregulación interna del conjunto de instintos.

De acuerdo a lo anteriormente expuesto, el término transvaloración hace alusión a un tipo de experimento, encaminado a lograr que un reducido

¹⁹⁴ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 252

¹⁹⁵ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 253

¹⁹⁶ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 254

grupo de individuos sean capaces de incorporar nuevos juicios de valor alejados de la perspectiva nihilista en la que se halla sumida la cultura occidental, juicios que afirmen la realidad global, sin escamotear ningún elemento ni parcela que sea estimada como inasumible o intolerable, que se encuentren en armonía plena con la realidad sensible del mundo, y representen, por tanto, una potenciación de la vida. La transvaloración entendida como este experimento ha de estar abierta a una segunda fase, en la cual podrían incorporarse un número superior de individuos, de tal forma que con el paso del tiempo se pudieran convertir en tipo predominante.

Sánchez Meca hace especial hincapié en el hecho de que la articulación por parte de Nietzsche de su pensamiento como proyecto de transvaloración se encuentra estrechamente relacionada con la evolución de su comprensión de la cultura griega, y en particular del fenómeno de lo dionisiaco. Tal y como aparece expuesta en *El origen de la tragedia*, la concepción inicial de partida se encuentra sumamente bajo la influencia de Schopenhauer, de tal forma que lo dionisiaco se identifica con una fuerza ínsita en la naturaleza, que propulsa al individuo a quebrar el principio de individuación y a retornar al *Uno primordial*, fuente primigenia de todo ser. Aquello que se mostraba como instinto natural en la obra de juventud pasará a ser concebido como resultado de un proceso de adiestramiento, como una adquisición vinculada al despliegue de la afirmación sin reservas y una superación de la sintomatología nihilista. En todo caso, tal y como expone Sánchez Meca, en la misma obra de *El origen de la tragedia* ya se encuentra una manera de referirse a lo dionisiaco que resulta precursora de la elaboración posterior, en cuanto que lo dionisiaco puede ser entendido también como el esfuerzo y la disciplina desplegada por el hombre griego para someter el caos de lo excesivo y lo desbordante, de lo que resultan tanto sus creaciones artísticas como sus instituciones políticas.

Básicamente, la concepción de Nietzsche resaltaría el hecho de que esta capacidad del hombre griego para subyugar fuerzas y dominar impresiones y sensaciones, no fue algo así como un don o un talento natural, sino que se trataba de una conquista obtenida como resultado de una larga y prolongada disciplina de autosuperación. A juicio de Sánchez Meca, «sólo una vez que Nietzsche ha clarificado la estructura de su hipótesis básica de la voluntad de poder como juego de fuerzas está en condiciones de entender de este modo lo dionisiaco».¹⁹⁷ La alternativa a la situación de nihilismo imperante en Europa habrá de ser el tipo de hombre griego dionisiaco, exponente de una voluntad de poder capaz de someter su propia fuerza, y de establecer una correcta organización del conjunto de sus dispositivos pulsionales, de tal forma que represente una constante fórmula de afirmación global de la realidad del mundo, una intensificación y plenificación de la energía vital en

¹⁹⁷ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 256

el seno del hombre, superando de esta forma las incitaciones al pesimismo representadas por la formulación de la *sabiduría de Sileno*, expuesta en dicha obra. Todo ese excedente de energía se aplica a la construcción de una cultura superior, y a establecer las condiciones de posibilidad culturales que garanticen la persistencia de dichas condiciones de vida. De alguna forma, una prefiguración de la concepción del término transvaloración entendido como experimento cultural, encaminado a la obtención de un tipo de humanidad que ha reemplazado los juicios de valor procedentes de la concepción nihilista por otros basados en la cualidad afirmativa de la voluntad de poder : «el ejemplo de los griegos enseña, pues, a los sujetos que estén dispuestos a hacer el experimento de la transvaloración, sobre todo, el modo no nihilista de ejercer la fuerza de la voluntad de poder afirmativa, la cual, a partir de la decisión de querer la salud como una reorganización distinta de nuestros dispositivos pulsionales, se orienta hacia un movimiento de continua autosuperación como autoexigencia del máximo rigor y disciplina con uno mismo».¹⁹⁸

Las instituciones y organismos a través de los cuales se ejerce un proceso de culturización realizan una selección de un tipo humano predominante. En ciertos periodos áureos de la historia de la cultura griega las instituciones y formaciones promovieron la aparición de un tipo de hombre que puede ser caracterizado como afirmativo dionisiaco, en tanto que la civilización occidental comandada por el platonismo-cristianismo ha promocionado un tipo de hombre que asume el nihilismo como condición de existencia, realizando la transición que conduce desde la *voluntad de nada* a la *nada de voluntad*. En este sentido, ha de ser considerada una cultura como superior siempre y cuando promueva la elevación del tipo humano que ha sido seleccionado, dado que de esta manera se encuentra en plena convergencia con la cualidad afirmativa de la voluntad de poder, la cual no procura tan sólo el mero mantenimiento y conservación de la vida, sino que tiende inevitablemente a su expansión y desarrollo, al incremento constante de fuerza: « Esta sería la cultura propiamente afirmativa en la medida en que coincidiría en su orientación con el movimiento característico de la vida que, como voluntad de poder, es voluntad de una mayor potencia y fuerza».¹⁹⁹ Por otra parte el hombre superior, que ha alcanzado este despliegue y desarrollo, no puede caracterizarse por la tendencia a descargar sin retención alguna ese acopio de fuerza, debiendo alcanzar un grado excelso de maestría a la hora de dominarse, ejercer control y mando de su propia fuerza. De esta forma, el experimento de transvaloración, encaminado al logro de una cultura que promueva un tipo de hombre afirmativo, debe prestar especial atención a la determinación de las condiciones que permiten la acumulación y el dominio del máximo nivel alcanzado de fuerza. Lejos de propugnarse el incremento

¹⁹⁸ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 258

¹⁹⁹ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 261

indiscriminado de la fuerza, el acrecentamiento descontrolado de las pasiones y su descarga inopinada, se apuesta por una organización pautada del desarrollo de los instintos, de tal forma que en ocasiones el fortalecimiento e incremento de uno implica la parálisis y la atrofia de otro. Nietzsche define lo moderno como la autocontradicción fisiológica, en cuanto representa el abandono a los instintos propios, los cuales se contradicen y se estorban recíprocamente. La razón de la educación ha de querer, propiamente, que bajo una disciplina y una presión férreas, al menos uno de esos sistemas pudiera quedar paralizado para permitir a otro sistema diferente desarrollarse, fortalecerse y dominar: « En tiempos como los actuales estar abandonado a los instintos propios es una fatalidad más. Estos instintos se contradicen, se estorban, se destruyen unos a otros; yo he definido ya lo *moderno* como la autocontradicción fisiológica. La razón de la educación querría que, bajo una presión férrea, uno al menos de esos sistemas de instintos quedase *paralizado*, para permitir a otro sistema diferente cobrar energías, volverse fuerte, dominar». ²⁰⁰

Una pluralidad de instintos no puede desarrollarse simultáneamente carente de una organización jerárquica, dado que «en la ausencia del necesario centro de gravedad ningún instinto dominante tendrá la capacidad de liderar el autodomínio del conjunto, que es lo que permite la retención y la acumulación de la fuerza en lugar de su dispersión». ²⁰¹ Subyace a todo el planteamiento nietzscheano la concepción de la voluntad de poder afirmativa, capaz de ejercer una autorregulación de los instintos de tal manera que éstos se organizan en función de un centro de gravedad, que consiste en el impulso a la autosuperación.

Frente a la hipertrofia de los aspectos racionales en los que Occidente deposita su confianza, con la esperanza de que a través de ellos la totalidad del mundo se torne inteligible y al alcance del intelecto humano, Nietzsche resalta la importancia salutífera de permitir que los instintos reguladores puedan cumplir su función, ejerciendo su eficaz ordenación al margen del escrutinio consciente de la razón: « Para las más simples funciones se sentían torpes, ya no tenían para este nuevo mundo desconocido sus antiguos guías, sus infalibles instintos inconscientemente reguladores, ¡estaban reducidos a pensar, deducir, calcular, combinar causas y efectos, estos infelices, a su conciencia, su órgano más pobre y propenso al error! ». ²⁰²

En toda esta discusión Sánchez Meca señala cual debe ser la idea de partida: « el objetivo correcto de una buena educación debe ser, ante todo “tratar de alcanzar la seguridad de un instinto”, de manera que, al margen de la intervención o no de los elementos conscientes y racionales, el individuo actúe con éxito en las diferentes situaciones de su vida de manera

²⁰⁰ CI, p. 125

²⁰¹ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 262

²⁰² GM, p. 76

espontánea: los buenos reflejos del guerrero en el campo de batalla, adquiridos en virtud de un largo entrenamiento físico, es decir, el automatismo, la inconsciencia, es lo que garantiza la perfección».²⁰³

En *Genealogia de la moral* se establecía el hecho de que frente a los hombres de resentimiento, para los cuales la astucia y la inteligencia representaban las más fundamentales condiciones de existencia, para las razas superiores esa condición era la perfecta regularidad funcional de instintos de naturaleza inconsciente : «- en estos no es precisamente la inteligencia en absoluto tan esencial como la perfecta seguridad de la función de los instintos inconscientes reguladores o incluso una cierta insensatez, por ejemplo el valeroso echarse a ciegas, sea sobre un enemigo, o sobre esa entusiasta subitaneidad en la cólera, el amor, el respeto, el agradecimiento y la venganza, en la cual en todos los tiempos se han reconocido las almas nobles».²⁰⁴

En este contexto de ideas sobresale la figura de Sócrates, en cuanto representa la oposición más notoria a la confianza puesta en la capacidad reguladora de la vida instintiva. La dialéctica socrática pretende implantar permanentemente, contra la tiranía y vehemencia *nocturna* de los instintos y apetitos, la luz diurna de la razón, que pueda permitir la elevación y la mejora ostensible del individuo, siempre y cuando mediante el ejercicio de la dialéctica ejerza oposición al mundo instintivo, el cual conduce inevitablemente *hacia abajo*: «El moralismo de los filósofos griegos a partir de Platón tiene unos condicionamientos patológicos; y lo mismo su aprecio de la dialéctica. Razón = virtud = felicidad significa simplemente: hay que imitar a Sócrates e implantar de manera permanente, contra los apetitos oscuros, una luz *diurna* - la luz diurna de la razón. Hay que ser inteligentes, claros, lúcidos a cualquier precio: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce *hacia abajo*...».²⁰⁵

Se consigue la intensificación de la fuerza y el ejercicio de su autodomínio evitando los conflictos entre instintos, gracias a una determinada disciplina de autosuperación. De esta forma, el proceder terapéutico ha de procurar la asimilación e integración del mayor número de pasiones, por contradictorias que puedan resultar, y por mucho que hayan sido objeto de censura por la tradición de siglos: « Para mantener la autorregulación interna de las fuerzas no es necesario negar nada; al contrario, hay que estar abiertos siempre a lo diverso y esforzarse por integrarlo. Es suficiente con que lo diverso o lo malo se modere y se domine para que no altere interiormente el equilibrio».²⁰⁶ Si bien para entrar en el reino de los cielos es preciso arrancar el ojo que hace pecar, para aplicarse la disciplina de la autosuperación no se

²⁰³ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 263

²⁰⁴ GM, p. 32

²⁰⁵ GM, p. 49

²⁰⁶ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 265

requiere proceder a ninguna amputación, ni arrancar de cuajo ningún ojo, dado que es preciso conservar toda pasión humana, armonizar el conjunto de instintos configuradores de la identidad del hombre. Nada es objeto de condena, sino de moderación y dominio, en función de su inserción en un complejo de instintos organizado jerárquicamente. Todo aquello que ha sido objeto de condena por la tradición puede quedar perfectamente integrado, dado que no es preciso negar nada.

La integración de un determinado instinto, en función de proceder a su refinamiento y *espiritualización* con la colaboración de otros instintos, se alcanza permitiendo que el instinto en cuestión ejerza su fuerza, en aras de la acumulación de la potencia global del conjunto, pero siempre dentro del equilibrio de fondo que debe mantener la autorregulación de la totalidad. Este proceso de integración recibe el nombre de sublimación. Propiamente, como resultado del proceso de sublimación, un instinto no cambia su naturaleza particular y específica, aunque reviste otro procedimiento de manifestación de su fuerza: «La sublimación no significa, en suma, ni represión ni suplantación, sino un determinado modo de desarrollo».²⁰⁷

Ya Zaratustra anunciaba la sublimación con palabras crípticas cuando afirmaba: «Y de que buenas maneras sabe mendigar la perra sensualidad un pedazo de espíritu, cuando se le niega un pedazo de carne».²⁰⁸ La acción de la voluntad de poder que ordena el caos de los instintos, organizándolos en dispositivos y sometiénolos a la ley de la autosuperación recibe en el contexto de ideas de Nietzsche el nombre de sublimación.

Más allá de mistificaciones halagadoras y encubridoras con las que el hombre enmascara su propia condición, y con una intención claramente antirrousseauiana, Nietzsche plantea una recuperación del *texto básico* del *homo natura*: «Retraducir el hombre, de esta forma, a la naturaleza; enseñorearse sobre las muchas interpretaciones, vanidosas, exaltadas y secundarias que hasta ahora han sido pintadas y garabateadas sobre aquel texto eterno *homo natura* ».²⁰⁹

Aún a pesar de que ciertamente se encuentra en Nietzsche una recuperación del mundo instintivo que contraviene el universo de convenciones y condenas de la moral tradicional, tal y como afirma Sánchez Meca: «no hay que olvidar, ante todo, que el instinto no se entiende ya como la naturaleza en sí del hombre, como su “cosa en sí”. Es el resultado de un proceso de configuración, de moldeamiento, de regulación de las fuerzas plásticas que rigen la lucha del organismo con las fuerzas del medio. Por tanto, los instintos son algo construido».²¹⁰

²⁰⁷ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 267

²⁰⁸ Z, p. 401

²⁰⁹ MBM, p. 169

²¹⁰ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 269

No existe la pretensión de retornar a la auténtica y genuina naturaleza humana, dado que no existen los instintos como fuerzas innatas y primigenias en el hombre. Hablar de la recuperación del mundo instintivo hace referencia a una nueva orientación de su configuración, a una distinta manera de establecer equilibrio en sus conflictivas relaciones de fuerza, procediendo al desmontaje de todos los automatismos internalizados como consecuencia de una acción cultural prolongada de doma, y realizando una labor de saneamiento entre ellos al establecer el mecanismo de sublimación como recurso que permite la coexistencia de instintos contradictorios.

La moral de señores propuesta por Nietzsche como sustitución de la moral occidental de filiación platónico-cristiana radica justamente en esta autodisciplina de los instintos como ascetismo propio de los fuertes, capaces de dominar y organizar el caos instintivo aplicando una voluntad de poder afirmativa, de tal manera que el propio caos se convierte en una forma superior, y produce las condiciones que hacen posible la creación también de una cultura superior, no nihilista. Con respecto a la noción de ascetismo, es posible encontrar una pluralidad de significaciones que esclarezcan su identidad, por un lado la de los ideales ascéticos que pueden ser entre artistas las condiciones óptimas para alcanzar una alta creatividad, por otro aquellas que permiten que entre sacerdotes el ascetismo puede constituir el mejor instrumento para ejercer el poder. La constelación de posibles significados reconocibles tras el fenómeno del ascetismo dependería de la sucesión diacrónica de fuerzas que se apoderan de dicho fenómeno. Con respecto al ideal ascético del sacerdote cristiano, tal y como Nietzsche plantea en *Genealogía de la moral*, desde el punto de vista fisiológico dicho ideal nace del propio instinto de protección de una vida que se encuentra en proceso de degeneración, la cual procura conservarse por todos los medios. Frente a esto, el ascetismo que preside la moral de los señores se basa en la afirmación sin reservas de la realidad sensible, del propio cuerpo, buscando siempre la máxima acumulación de energía en aras de la adquisición de un excelso nivel de creación. Se parte del deseo de conseguir un *optimum* de las condiciones más favorables en que poder desahogar del todo su fuerza a través de un ascetismo superior. De igual forma que un animal evita instintivamente aquellos obstáculos que se interponen en el camino que conduce al logro de las mejores condiciones para su existencia, así el hombre superior-filósofo elude ascéticamente, en función de la saludable organización de los instintos alcanzada, el ocuparse en todas las promesas de felicidad y bienestar imperantes en la sociedad gregaria, propia de aquellos que aún persisten en la moral de esclavos.

El impulso que realizará la organización de los instintos conforme a la moral dionisiaca recibe el nombre de *autosuperación*, entendida como distanciamiento y elevación que el hombre superior es capaz de alcanzar con respecto al gregario hombre nihilista propio de la cultura occidental. El

hombre superior a través de la autosuperación no logra realmente acumular más fuerza, sino que lo que realmente consigue es incrementar sobremanera su control y dominio sobre los instintos, de tal forma que los somete a una forma configuradora, manifestación de una voluntad de poder afirmativa: «el individuo que hace de ese mismo movimiento el impulso principal de su vida está afirmando su tendencia elemental. Es el individuo que se define por la potencia y la riqueza de sus instintos y, a la vez, por su capacidad de dominarlos». ²¹¹ La ley de autosuperación pretende enriquecer la pluralidad y diversidad instintiva hasta que se origine una contradicción, que requerirá la imposición de una síntesis unificadora que provocará necesariamente una elevación del sentimiento de poder y un concomitante sentimiento de placer: «la ley de la autosuperación determina, pues, esencialmente el carácter y actitudes del hombre superior, que sería aquel que tuviese la máxima multiplicidad de perspectivas, que hubiese incorporado, en consecuencia, la mayor riqueza y diversidad de instintos fuertes y poderosos opuestos entre sí, pero que, siguiendo la tendencia afirmativa de la voluntad de poder, los sintetiza, los sublima y los domina traduciéndolos en creatividad». ²¹²

La concreción de la ley de autosuperación se consigue a través de un sistema de valores, en el cual la voluntad de poder es reconocida explícitamente como el principio que se halla detrás de la posición de los mismos, en cuanto que éstos son precisamente concebidos como los recursos o *puntos de vista* a través de los cuales la voluntad de poder afirmativa se conserva y acrecienta. Los valores de la nueva moral ejercerán de guía en la confrontación de los instintos en dirección de su posible sublimación. El juego de confrontación de instintos estará regulado por la nueva moral del hombre superior, capaz de fomentar la coexistencia conflictiva de instintos contradictorios.

Si fuera preciso descender al estrato más profundo en donde echan sus raíces las concepciones globales de la vida formuladas a través de doctrinas filosóficas, religiosas, políticas o artísticas nos toparemos con la realidad de los juicios de valor, que atraviesan de manera absolutamente transversal la totalidad de la existencia del individuo, incluyendo sus procesos orgánicos y fisiológicos, y el conjunto de sus sentidos. Estos juicios de valor no se localizan *izados* en la parte superior del conjunto de apreciaciones subjetivas y personales que constituyen las respuestas vitales de relación del individuo con el medio, sino que transitan de una manera global, transversal, sin que sea posible hallar una sola respuesta, conducta o reacción de la índole que sea que no pueda corresponderse en realidad con un juicio de valor.

Por otra parte, si la cultura nihilista occidental debe ser objeto de la terapia concebida en el experimento de la transvaloración, es preciso reparar en la importancia crucial que ha desempeñado la religión cristiana en el

²¹¹ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 273

²¹² SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 276

asentamiento de la configuración precisa de instintos propia del nihilismo. De igual forma, tras el acto supremo de autoconciencia que representa la asimilación de que el principio generador de valores es la propia voluntad de poder, el recurso a concepciones politeístas paganas afirmadoras de todos los aspectos de la vida, y bendecidoras de la dimensión inmanente del mundo, es absolutamente consciente del origen humano de tales creencias, y del carácter instrumental que reviste la apelación a las mismas. Pero la lección que ofrece la historia consiste en la demostración del papel fundamental que revisten las creencias en la configuración determinada de los instintos a la que procede cada cultura. Las creencias se encarnan literalmente en los individuos a través de su asentamiento en el cuerpo por medio de la determinada organización de los instintos que promueven.

Fundamentalmente, más allá de un posible retorno al paganismo, en el que se fomenta la actitud dionisiaca hacia la vida y el mundo, Nietzsche concibe como clave de bóveda sobre la cual descansará su propuesta de transvaloración el pensamiento del eterno retorno, doctrina afirmativa absoluta, principio segregador entre seres humanos y elemento que propulsará el acabamiento definitivo del nihilismo: «esta doctrina está destinada a ser, al mismo tiempo, el nuevo centro de gravedad del hombre superior como garantía de su salud, la máxima expresión del principio de selección como prueba que distinguirá a los señores de los esclavos del nihilismo pasivo, y el impulso último a la radicalización del nihilismo con el que éste se transformará en nihilismo consumado».²¹³

En opinión de Sánchez Meca, la doctrina en torno al eterno retorno debe de ser entendida exclusivamente en su necesaria conexión con el experimento de la transvaloración, y en conexión necesaria con las intenciones educadoras y transformadoras de la cultura de Nietzsche. Se trataría más bien de una experiencia, de una vivencia particular, de un acontecimiento que debe vivenciarse en el ámbito existencial. El auténtico sentido de la doctrina del eterno retorno se encontraría reparando en la función que puede desempeñar en su proyecto transformador de la cultura, en su potencial capacidad estimuladora de actitudes afirmativas en el hombre, más allá de posibles interpretaciones de índole metafísica que la tematizen, tal y como hace Heidegger,²¹⁴ como explicitación y expresión de la forma particular del ente constituido en su totalidad :« el pensamiento

²¹³ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 294

²¹⁴ En el análisis de Heidegger sobre la cuestión del eterno retorno de entrada se instala la siguiente aseveración: el ente que *en cuanto tal* ente tiene el carácter fundamental de la voluntad de poder, *en su totalidad* sólo puede ser eterno retorno de lo mismo. E inversamente, el ente que *en su totalidad* es eterno retorno de lo mismo tiene que tener, *en cuanto ente*, el carácter de la voluntad de poder: « la entidad del ente y el todo del ente exigen recíprocamente, desde la unidad de la verdad del ente, el modo de su respectiva esencia». HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, Trad. cast. Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino 2001, p. 230

del eterno retorno no puede comprenderse sino en virtud de la función que cumple en relación con los objetivos del pensamiento de Nietzsche. No se le puede dar un sentido fuera del contexto de su proyecto de transformar la cultura de Europa».²¹⁵

En el ensayo de transformación de la cultura nihilista, la cual ha descansado sobre el eje fundamental establecido por la creencia en la existencia de Dios, es preciso el recurso a otro elemento que ejerza como centro de gravedad del nuevo hombre que se ha despojado de la piel nihilista, que habita un nuevo mundo gobernado por la afirmación sin reservas de la totalidad de la realidad. Evidentemente, no se trata de que la creencia en el eterno retorno sea entendida como aquella doctrina que sustituiría a la destronada adhesión a la existencia de Dios, sino que es entendida como una propuesta singular de afirmación que expresa un sentimiento de amor que se desprende de una actitud dionisiaca ante el mundo, concebida enteramente como recurso funcional, que favorece la asimilación de los elementos culturales que habrán de configurar y definir la nueva cultura posnihilista: «Nietzsche piensa el eterno retorno como el nuevo centro de gravedad capaz de asegurar el equilibrio y dar salud al individuo posnihilista».²¹⁶

Afirma Heidegger que el poder en cuanto tendencia a la sobrepotenciación de la voluntad no conoce metas en sí que deba procurar y perseguir. En cuanto sobrepotenciación de sí misma, la voluntad de poder ha de retornar a sí esencialmente, dotando al ente en su totalidad (el devenir) del carácter de movilidad. De esta manera, el movimiento incesante del mundo carece de un estado final hacia el cual tienda, existente por sí y en el que haya de desembocar el devenir.

La reflexión de Heidegger afirma lo siguiente: si el ente en cuanto tal es voluntad de poder, y por lo tanto devenir eterno, exigiendo la voluntad de poder la ausencia de meta y excluyendo el progreso infinito hacia un fin en sí mismo, al mismo tiempo el devenir eterno de la voluntad de poder es limitado en lo que atañe a sus posibles configuraciones de dominio, dado que no puede ser infinitamente nuevo. El ente en cuanto voluntad de poder en su totalidad tiene que procurar que retorne lo mismo, siento este retorno eterno.

De toda esta consideración se desprende una conclusión crucial que corona la cumbre del pensar metafísico de Nietzsche: «“Voluntad de poder” dice qué es el ente en cuanto tal, es decir, en su constitución. “Eterno retorno de lo mismo” dice cómo es el ente de esa constitución en su totalidad. Con el “qué” está conjuntamente determinado el “cómo” del ser de todo ente». HEIDEGGER, M., o.c., p. 232 En definitiva, si voluntad de poder sería el término que dijese el qué sea el ente, eterno retorno diría el cómo del ente. El primer término expresaría la esencia del ente, mientras que el segundo hace mención a la existencia del mismo.

²¹⁵ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 294

²¹⁶ SÁNCHEZ MECA, D., o.c., p. 295

6.6. La gran razón del cuerpo

¡ El concepto de ser! ¡ Como si éste no revelase ya en la etimología de la palabra su origen miserable y empírico! Pues “*esse*” sólo significa, en definitiva, “respirar”. Cuando el hombre usa esta palabra a propósito de otras cosas, no hace sino transferir la convicción propia de que él mismo es quien respira y vive por medio de una metáfora, esto es, por medio de algo carente de lógica, a las demás cosas, entendiendo la existencia de éstas asimismo como un respirar según la analogía humana. Enseguida, pues, se anula el significado original de la palabra, aunque siempre queda de él lo suficiente como para que el hombre se represente el ser de las demás cosas según su propia analogía, es decir, antropomórficamente, y en todo caso mediante transferencia ilógica. Todavía para el hombre, es decir, prescindiendo de aquella transferencia, la proposición “yo respiro, luego existe un ser” es del todo insuficiente: contra ella cabrá hacerse la misma objeción que debe hacerse contra el *ambulo, ergo sum*, o *ergo est* (“*ando, luego existo*”, o “*luego, es*”) ²¹⁷

La rotunda adscripción del concepto de ser a las vivencias primarias que el hombre posee del dinamismo de la vida en su propio cuerpo podría culminar, desde el punto de vista de Heidegger, la historia de la metafísica como olvido del ser. Originariamente, de lo que se trata es de la propia vida, del propio cuerpo como enclave primordial a partir del cual el hombre puede apropiarse de la realidad circundante, estableciendo transferencias analógicas a partir del dato básico primario que es la vida del cuerpo. El venerable concepto de ser no es ni más ni menos que un constructo antropomórfico que parte de la intuición primordial de la propia vida que cristaliza en el hecho de respirar. El dinamismo primario que conduce a la toma de posesión de la realidad es la voluntad de poder, aunque en el proceso de apropiación fabuladora de la realidad, y a través del proceso de metaforización que culmina a través de la creación del lenguaje, al hombre se le opone la realidad efectiva de un mundo en torno que en el fondo ha sido resultado de su acción creativa, a partir de la vivencia elemental de sus procesos fisiológicos que encuentran enclave en su cuerpo. La realidad del objeto (*der Gegenstand*) como aquello que yace frente a mí, presentando una cierta oposición a la identidad del sujeto, y que éste ha de proceder a su apropiación, ignora el hecho fundamental del parentesco extremo que existe entre uno y otro, de la identidad coincidente que funde a uno y otro en la misma realidad. Tampoco existe sujeto (*υποκειμενον*), como algo subyacente que permanece idéntico bajo el flujo constante de cambios, sino sólo voluntad de poder. La creencia en uno y en otro serían valoraciones establecidas por ella.

En el vértice en el que concurren los planos especulativo y práctico se instala el concepto de transvaloración, dado que el planteamiento filosófico

²¹⁷ FE, p. 90

nietzscheano en torno al fenómeno de la moral no pretende desenvolverse tan sólo en el plano teórico, y entre sus propósitos fundamentales figura la intención de ofrecer una praxis transformadora en profundidad de la cultura, que debe ser concebida como terapia aplicada a la humanidad presente, inseparable del fenómeno del nihilismo que transita íntegramente la historia occidental. Ciertamente, el enclave al que tiene que dirigirse la praxis terapéutica es el cuerpo. El filósofo debe iniciar un proceso de transformación en el cual devenga un *dietista*, un *fisiólogo*, un *médico*. La cultura debe iniciarse por el lugar adecuado. El cuerpo debe ser comprendido como compleción de fuerzas instintivas contrapuestas susceptibles de encontrar equilibrio y armonía; a la obtención de esos estados habrá de aplicarse el experimento de la transvaloración. El cuerpo no es el receptáculo de una entelequia fantasmagórica a la que haya de servir y auxiliar. Tampoco abre la puerta de la debida comprensión de lo que el cuerpo sea la importancia hipertrofiada a la facultad consciente, como aquella que exclusivamente puede colegir la auténtica clave de la existencia, en función de su convergencia fundamental con una realidad que esencialmente también puede ser concebida como inteligible. La suerte de la humanidad se decide en la buena elección del punto de arranque de la cultura:

Es decisivo para la suerte de los pueblos y de la humanidad el que se comience la cultura por el jugar *justo* – no por el “alma” (ésa fue la funesta superstición de los sacerdotes y semisacerdotes): el lugar justo es el cuerpo, el ademán, la dieta, la fisiología, el *resto* es consecuencia de ello... Por esto los griegos continuaban siendo el *primer acontecimiento cultural* de la historia – supieron lo que era necesario, lo *hicieron*; el cristianismo, que ha despreciado el cuerpo, ha sido hasta ahora la más grande desgracia de la humanidad.²¹⁸

La genuina ubicación del origen de los valores es el cuerpo; es allí donde se genera el conflicto entre fuerzas instintivas contrapuestas, que requiere una organización, y una fuerza de imposición que establezca orden entre ellas, sin proceder a negar ningún tipo de fuerza presente. Posteriormente, en función del resultado de ese proceso, y dependiendo del tipo de voluntad de poder que genere la organización de instintos, se dará curso al conjunto de elementos constitutivos de una cultura, que pueden ser debidamente entendidos como condiciones que hacen posible una determinada voluntad de poder: es decir, valores. Pero cambiar la moral requiere establecer esa manera diferente de organizar los instintos, cuyo emplazamiento necesario ha de ser el cuerpo. Propiamente, la dinámica instintiva se corresponde con un circuito, que tiene como punto de arranque una interacción que se establece entre los impulsos del cuerpo y la acción de la cultura;

²¹⁸ CI, p. 132

posteriormente, puede acontecer el mantenimiento o el establecimiento de esa misma cultura, o la posible creación de una cultura diferente. Por último, la creación cultural de la que se trate deberá incidir y refluir dinámicamente en los dispositivos instintivo-pulsiones de los individuos, originando el conjunto básico de juicios de valor que se encuentran a la base de todo aquello que el individuo hace, de todo aquello que es y de todo aquello que siente « Pero suponiendo que ponemos en las cosas ciertos valores, estos valores retroactúan sobre nosotros una vez que hemos olvidado que éramos los donantes ». ²¹⁹ Justamente en ese preciso momento de generación de juicios de valor, en el cual los individuos incorporan las valoraciones procedentes de la cultura, es donde se instala el proceso de transvaloración, que podría producir la sustitución de la perspectiva nihilista prevalente en occidente por una configuración afirmativa de los instintos, resultado del reemplazo definitivo de una voluntad de poder negativa por otra afirmativa.

El trasvase energético de un instinto a su instinto contrapuesto se puede producir a través del mecanismo de la sublimación, que sin negar ni suprimir la manifestación de una fuente instintiva, es capaz de reorganizar el dinamismo subyacente en función de una voluntad de poder afirmativa, a imitación de la cultura griega, que festejaba y celebraba todos y cada uno de los aspectos implicados en la identidad humana, sin establecer condenas ni propugnar un ascetismo penitente, sino celebrando todas las fuerzas que reúne el hecho de vivir, dado que todos son aspectos integrantes de una misma identidad. El hecho de consagrar culto a todas las dimensiones humanas trae consigo el establecimiento de una relación con el conjunto de las pasiones muy diferente a la negación ascética asustadiza y neurótica. En el seno de la moral tradicional se ha defendido como medio para triunfar en el combate contra ciertas pasiones la *castración*. Sus dispositivos instintivos actúan como si se tratasen de un automatismo que inmediatamente se activa tan sólo en presencia de aquella pasión objeto de censura y condena. La gestión de la fuerza de las pasiones no puede ser competencia de todo aquel que es demasiado débil para imponerse a la intensidad de sus inclinaciones. Todos aquellos que han incorporado la cultura nihilista de la negación en sus automatismos instintivos parecen requerir soluciones drásticas, condenas rotundas y absolutas, exterminio o castración. Por otra parte, la evitación neurótica de cualquier estímulo, ocasionada por el temor de no ser capaz de evitar la reacción ante su presencia, es otro indicador de una debilidad y degeneración constitutiva; se trataría, básicamente, de ignorar la posibilidad de realizar una gestión diferente de la fuerza de las pasiones a través de la introyección de los valores de una cultura no nihilista, que se asientan en el cuerpo a través de dispositivos instintivos que orientan el conjunto de

²¹⁹FP IV, 5 [19]

acciones posibles humanas en una dirección muy distinta:

La Iglesia combate la pasión con la extirpación, en todos los sentidos de la palabra: su medicina, su “cura”, es el *castradismo*. No pregunta jamás: ¿cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito?”- en todo tiempo ella ha cargado el acento de la disciplina sobre el exterminio (de la sensualidad, del orgullo, del ansia de dominio, del ansia de posesión, del ansia de venganza). Pero atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz; la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida*...²²⁰

Aquello que se muestra en primer plano es el cuerpo, el lugar correcto por el que debe comenzar la cultura, la realidad que solicita atención prioritaria, el enclave necesario donde echa sus raíces la reflexión filosófica, auténtico elemento que hace las veces de *fisis primigenia* a partir de la cual considerar el vasto conjunto de ramificaciones múltiples en las que consiste la peculiar perspectiva humana sobre el mundo: las valoraciones. Del cuerpo brotan las morales que posteriormente habrán de revertir sobre ese mismo cuerpo. Las categorías a través de las cuales poder emitir un juicio crítico sobre las realizaciones culturales no son otras que la salud y la enfermedad, el vigor y la decadencia.

La respiración a través de la cual se mantiene el cuerpo vivo es el origen del término ser, «pues “esse” sólo significa, en definitiva, respirar».²²¹ La *petrificación* terminológica del lenguaje ocasiona el olvido del origen pretérito del término. El hombre toma posesión del mundo transfiriendo fuera de él el dinamismo propio de un cuerpo, que es un enclave de fuerzas en contraposición dinámica, y olvidando posteriormente y para siempre el origen corporal de todo el conglomerado de ideas y conceptos a través de los cuales se torna comprensible y aprehensible la realidad.

El hecho de atenerse al cuerpo como aquello que pone los medios a través de los cuales se mantiene su propia vida, constituyendo estos medios el vasto e ingente mundo de valores en el que consiste la determinada perspectiva en la que radica una cultura, confirma el proceso de olvido del ser secuenciado a través del discurrir histórico de la metafísica, conforme a la interpretación de Heidegger. El pensamiento de Nietzsche no podría ser otro, dado que existía una determinación histórica que promovía ineludiblemente la axiologización de los problemas metafísicos, constituyendo los valores medios a través de los cuales se sirve la vida de un cuerpo, entendida como voluntad de poder, para mantenerse y prosperar.

Si el sentido fundamental de la noción de transvaloración procede de la

²²⁰ CI, p. 60

²²¹ FE, p. 90

toma de conciencia de que la identidad de los valores se corresponde con las posiciones establecidas por una determinada voluntad de poder, entonces existe una vinculación necesaria entre transvaloración, como momento clave de consumación y superación del nihilismo, y creación de los valores de una cultura diferente, inédita, postnihilista, con la especial conciencia que se adquiere de la importancia absolutamente fundamental del cuerpo, como elemento en el que se patentiza privilegiadamente la voluntad de poder, que es aquello que define la entidad de todos los entes, conforme a la interpretación heideggeriana de Nietzsche.

Ciertamente, la toma de conciencia de que la moral como conjunto de valoraciones remite a la vida del cuerpo como voluntad de poder establece un criterio diferenciador de distintas morales, que al mismo tiempo dispone una esencial jerarquía discriminadora de grupos humanos. Aquellos que reconozcan la importancia esencial del cuerpo como generador de valores conformarán los integrantes de una moral superior, una moral de señores, que ha roto definitivamente cualquier vinculación con un fundamento transmundano de la moral. El conjunto de individuos que desean seguir escuchando la apelación a un origen *allendista* de la moral, alimentando una creencia en un origen privilegiado de los valores, que pone de manifiesto la posibilidad de que la existencia humana converja, de una manera misteriosa, con una dimensión ideal y trascendente, se corresponde con los integrantes de la moral de esclavos, que necesitan permanentemente alimentar la ilusión idealista de una procedencia de la moral distinta a la generación de valores meramente humana. Fink considera a la filosofía de Nietzsche como una especial apología del hombre, en lo que atañe al establecimiento de la proyección axiológica como elemento decisivo establecedor de los valores. Los valores serán creados a partir de esta consideración de la capacidad generativa humana, y el reconocimiento de que el *αρχη* primordial a partir del cual se genera la producción de un universo moral es la vida del cuerpo como voluntad de poder. La conciencia de este hecho o su ignorancia establece una separación decisiva entre humanos, que forzosamente los obligará a adoptar posiciones antagónicas en lo que respecta a sus puntos de vista morales.

La alegría de la afirmación ha de sentirse en un cuerpo. El nihilismo, como dominio de las fuerzas reactivas propias de la voluntad de poder negativa, ha sido una enfermedad del cuerpo. Tal y como establece Deleuze, la única salud consistiría no sólo en la superación aparente de una sintomatología nihilista, que es aquello a lo que procedería una inversión de valores, que cambia la reacción por la acción, pero mantiene la negación; es preciso proceder a erradicar el foco profundo de la enfermedad, que no es otro que la negación, que debe ser sustituida por la afirmación. No vale tan sólo cambiar los valores. Es preciso terminar con el elemento del cual han procedido hasta la fecha. Aquello que puede realizar un cuerpo que ha

permanecido postrado por la enfermedad durante largo tiempo es algo insospechado e imprevisible. El carácter que puede manifestar el mundo tras la transvaloración, que ha procedido a transmutar la cualidad de la voluntad de poder de negativa en afirmativa, es algo desconocido para la consideración que aún permanece en el terreno propio de la negación nihilista. Aquello que demanda un cuerpo enfermo para continuar vivo es algo muy diferente de los requerimientos propios de un cuerpo en la plenitud de sus fuerzas. Las condiciones propias de la enfermedad se corresponden con los dispositivos axiológicos predominantes en la civilización conocida hasta la fecha. La inédita salud que sobrevendrá a un cuerpo que ha procedido a la afirmación sin reservas del mundo, de la vida y de la realidad, creará unos valores que establecerán una cultura que se ha alejado definitivamente del nihilismo como dolencia crónica asentada en un cuerpo.

Conforme al planteamiento de Sánchez Meca, el experimento cultural de la transvaloración, dirigido al grupo selecto de los integrantes de los *señores de la tierra*, que hacen oídos sordos al quejumbroso nihilismo pasivo de *el último hombre*, y desean constituirse en heraldos de una civilización que reconoce a la voluntad de poder como único principio generador de valores, sustituyendo definitivamente la negación por la afirmación, ha de realizarse en el cuerpo, entendido como enclave dinámico de un conglomerado de fuerzas, susceptible de organizar su acción práctica a través de un sistema de instintos múltiples y contradictorios entre sí, que asume como elemento organizador el principio de la autosuperación, consistente en la aplicación de una técnica sublimadora que disponga el trasvase energético de tal manera que se fomente transitoriamente el desarrollo de un determinado instinto, en detrimento de su instinto contrario, a pesar de que en ningún momento ese instinto contrapuesto llega a suprimirse, ya que su capacidad para desplegarse y pasar a la acción se mantiene íntegra.

El objetivo de la autosuperación requiere la disciplina de un ascetismo propio de hombres superiores, que tematiza la realidad del cuerpo de manera muy diferente a la manera particular de hacerlo propia de las concepciones dualistas. El hombre de la transvaloración debe habituarse a la fuerza de sus estímulos instintivos sabiendo ejercer un control entre fuerzas contradictorias, de igual manera que el arte clásico griego sometía a un canon organizador un magma caótico de sensaciones y emociones estéticas. Si el proceder cultural de doma y domesticación de la cultura nihilista ha tendido a servirse del dolor del cuerpo como elemento que permitía la asimilación individual del modelo gregario colectivo, fomentando las asociaciones nerviosas entre estados displacenteros y goce de las sensaciones primarias de disfrute de la vida corporal, la terapia de la cultura promovida por el ensayo de la transvaloración erradica definitivamente las nociones morales tradicionales vinculadas a la emergencia de las pasiones más intensas del hombre asociadas con su cuerpo, y promoviendo una gestión

diferente de su fuerza, ya que se desestima su censura y condena, se potencia la reconciliación absoluta del individuo con su mundo de instintos, estableciendo el principio regulador entre los mismos consistente en la autosuperación.

6.7. Los participantes en el experimento de la transvaloración

Afirma Heidegger que, durante el periodo culminante de Nietzsche, los planes en torno a la mejor manera de proceder se suceden unos a otros, de tal forma que un proyecto tras otro va sugiriendo la estructura final que los pensamientos de Nietzsche quieren adoptar al término final de su itinerario filosófico. A veces el título conductor es el eterno retorno, otras parece ser la voluntad de poder, en otras ocasiones es la transvaloración de todos los valores. Sin embargo, todo su proyecto parece avanzar en una determinada dirección: la educación de aquellos hombres que realizarán la transvaloración, que son considerados los nuevos hombres veraces portadores de una verdad nueva: «Todo avanza, sin embargo, en dirección a la educación de los hombres que “acometerán la transvaloración”. Ellos son los “nuevos hombres veraces” de una nueva verdad».²²²

El experimento de la transvaloración no es planteado por parte de Nietzsche como si se tratara de una revolución que súbitamente reemplazará el hombre nihilista por una estirpe de hombres superiores que habrán de hacerse con el gobierno de la tierra. La terapia de la cultura encaminada a la obtención de ese núcleo de individuos egregios, que han vencido dentro de sí mismos el nihilismo, y han transmutado la cualidad de la voluntad de poder de negativa en afirmativa, ha de destinarse a un grupo reducido de individuos, que constituyan una élite segregada de la masa dominante. Un experimento de transvaloración concebido al alcance de todo el mundo constituye un craso ejercicio de malversación de las genuinas intencionalidades nietzscheanas. Ciertamente, la posibilidad de incorporar a nuevos sujetos dispuestos a vivenciar en carne propia el proceso de transformación absoluta de sus juicios de valor, y por tanto de establecimiento de una nueva moral, siempre estará presente como fase ulterior de progresivo avance en el paulatino proceso de transvaloración.

Ciertamente, no se encuentran en Nietzsche excesivas indicaciones prácticas de cómo habrá de programarse y concebirse la terapia de la cultura y el experimento de la transvaloración. Indiscutiblemente, desde la perspectiva *ortodoxa* nietzscheana, se considera la importancia crucial e insoslayable de la doctrina del eterno retorno, cuyo sentido estriba precisamente en su carácter funcional para facilitar el éxito del experimento de transvaloración. Sin embargo, en los textos nietzscheanos abunda la prosopopeya a la hora de hacer referencia a las cualidades que deben revestir los hombres adecuados para vivir la experiencia, que parecen revestidos de un conjunto de cualidades *mesiánicas*, que forzosamente les emplazan en una posición de segregación con respecto a los rasgos dominantes y presentes en la masa adocenada:

²²² HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, trad.cast. Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino 2001, p.211

Para lograr aquel fin se necesitaría una especie de espíritus *distinta* de los que son probables cabalmente en esta época: espíritus fortalecidos por guerras y victorias, a quienes la conquista, la aventura, el peligro e incluso el dolor se les hayan convertido en una necesidad imperiosa; se necesitaría para ello estar acostumbrados al aire cortante de las alturas, a las caminatas invernales, al hielo y a las montañas en todo sentido, y se necesitaría además una especie de sublime maldad, una última y autosegurísima petulancia del conocimiento, que forma parte de la *gran salud*, ¡ se necesitaría cabalmente, para decirlo pronto y mal, esa gran salud!... Pero hoy ¿es ésta posible siquiera?... Alguna vez, sin embargo, en una época más fuerte que este presente corrompido, que duda de sí mismo, tiene que venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva aleja una y otra vez de todo apartamiento y todo más allá, cuya soledad es malentendida por el pueblo como si fuera una huida *de* la realidad - : siendo así que constituye un hundirse, un enterrarse, un profundizar *en* la realidad, para extraer alguna vez de ella, cuando retorne la luz, la *redención* de la misma, su redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado sobre ella. Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de *lo que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada – *alguna vez tiene que llegar...*”²²³

En la expresión de Nietzsche parece advertirse el tono profético mediante el cual las figuras veterotestamentarias parecen columbrar la efigie del mesías redentor. Ciertamente, el hombre de la transvaloración es redentor, pero redentor del ideal, de la calumnia propagada a lo largo de los siglos que denigra la condición natural, y que se concretiza en juicios de valor de condición nihilista. La fuerza que domina al hombre egregio tiende necesariamente a alejarle de cualquier huida transmundana, constituyendo su identidad la contraposición exacta del hombre tráfuga que constantemente ha renegado de la Tierra. Explícitamente el texto anterior alude a la soledad, al apartamiento, a la separación de las condiciones de existencia propias de la gran mayoría nihilista, la cual no entiende ni sabe interpretar su calculada distancia. Ese hombre también recibe el nombre de anticristo, y al mismo tiempo puede ser concebido como *antialejandro*, ya que restituye el vínculo con la antigüedad desanudado por la decisión alejandrina, y participa de la afirmación dionisiaca, dando la espalda a la negación nihilista.

Si como fruto de la transvaloración el tipo *hombre* obtiene un grado superior de elevación, ello tiene que ser resultado de la condición aristocrática del grupo que ha participado en dicho ejercicio de experimentación. Es preciso, por tanto, mantener vigente el *pathos* necesario de la distancia, que establezca diferencias de rango insalvables entre unos hombres y otros: «toda elevación del tipo “hombre” ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática – y así lo seguirá siendo siempre: la cual es una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor

²²³ GM, p. 110

entre un hombre y otro hombre y que, en cierto sentido, necesita de la esclavitud».²²⁴

Parece que el terreno dónde debe cultivarse el ejercicio de cambio de valores no puede describirse en una oposición mayor al conjunto de principios de naturaleza democrática y humanitaria que sostienen las sociedades contemporáneas. Siendo así, parecería que proseguir por la senda insinuada por la reflexión nietzscheana reviste la condición de una excentricidad que neutraliza su carácter amenazante a través precisamente de sus rasgos extravagantes. Daría la impresión de que ningún individuo que quiera ser considerado por sus semejantes como un ciudadano carente de peligrosidad, y en todo coincidente con la concepción ideológica imperante, que reconoce el carácter encomiable de los derechos humanos, y valora como una conquista histórica la progresiva extensión global de los derechos al conjunto de la población, puede tomar realmente en serio la condición de posibilidad establecida por Nietzsche para configurar el grupo de individuos candidatos a realizar la transvaloración, si ésta implica, como él dice sin ambigüedad alguna, recurrir a la esclavitud, o a algún tipo de explotación que el hombre ejerza sobre el hombre.

Ante una declaración tal como la expuesta más arriba cabrían distintas actitudes, que pueden representar diferentes maneras de reaccionar ante la provocación expuesta en el pensamiento anterior.

En primer lugar, cabe entender que se trata de una manera de despertar la atención del lector, a través de unos recursos que, ciertamente, de alguna manera hieren la conciencia cultural y social de la que se participa. Se trataría, por tanto, de un exceso puntual, que reviste la forma de artificio retórico, y que no debe ser considerado demasiado en serio, dado que no afecta al mensaje principal.

Otra alternativa podría ser aquella que establezca una diferenciación entre los contenidos expositivos del pensamiento moral de Nietzsche, de tal forma que se considere que hay aspectos nucleares y temas marginales, y la propugnación de la esclavitud se trata de un tema secundario. Realmente, no se trata de una defensa de la esclavitud, sino de una reivindicación de la diferencia entre seres humanos. Esa diferencia, que encuentra su debida conceptualización en la expresión *pathos de la distancia*, puede perfectamente no requerir la esclavitud. Esta propuesta parece dirigirse a salvar a Nietzsche de sí mismo, atenuando aquello que realmente él expresó, y estableciendo una diferenciación de la importancia entre sus ideas dependiendo del grado de rechazo que ellas puedan suscitar en el estudioso contemporáneo.

En tercer lugar puede abandonarse el estudio, la lectura y la atención de un pensamiento como el de Nietzsche en el mismo instante en el que de forma

²²⁴ GM, p. 219

explícita hace apología de una de las afrentas que avergüenzan a la conciencia colectiva de la humanidad. Si dicho pensamiento se manifiesta en tan abierta oposición a las convicciones morales que de forma universal la humanidad sostiene, más vale abandonar el crédito atribuido a su filosofía en lo que atañe a las cuestiones de índole moral.

Por último, sería posible reconocer el hecho de que la condición que hace posible la obtención de una élite privilegiada es su segregación de la gran masa de individuos, y que ésta abierta separación entre unos y otros pudiera incluso implicar la oficialización y legitimación de la práctica de la esclavitud. La transvaloración debe ser entendida como un cambio de moral, y el hecho de reaccionar de manera asustada ante las posibles consecuencias de una modificación sustancial de la moral testimonia hasta qué punto permanecemos rehenes y cautivos de la moral que ha brotado en el suelo nihilista durante los siglos de historia occidental.

La exposición de la diversificación de las posibles respuestas no debe ser concebida como una piedra de toque que evidencia el posicionamiento personal con respecto a las cuestiones morales, dado que es posible permitir que la reflexión en torno a los asuntos planteados por el pensamiento moral de Nietzsche avance, sin que sea preciso comprometer las opciones éticas personales. La tendencia inquisitiva a querer averiguar el posicionamiento definido de los individuos ante ciertas temáticas que revisten un considerable contenido polémico obedece en ocasiones a una actitud que participa de la convicción en la existencia de dualismos inequívocos, y posiciones puras carentes de ambigüedad.

Lo verdaderamente importante del pathos de la distancia no es tanto el hecho de que puede no excluir en ocasiones la esclavitud, sino más bien la realidad de que dicho pathos posibilita otro de una índole muy distinta, aquel que es resultado de habitar un ámbito distinguido, donde está ausente el tráfigo cotidiano que envuelve los asuntos de los que se ocupa la mayoría, y que posibilita la ampliación de la distancia en el seno del propio individuo, que es capaz de elaborar estados tendentes a un nivel superior de elevación, de extrañeza, de amplitud; que es capaz, en definitiva, de proceder a la constante *autosuperación* del hombre (*Selbst-überwindung des Menschen*).

La sociedad integrada por todos aquellos que han de permanecer necesariamente al margen del núcleo selecto de hombres *superiores*, es decir, la gran masa de la población, carece de sentido en sí misma, y su única finalidad debe provenir de la posibilidad de servir como base (*Unterbau*) y estructura (*Gerüst*) sobre las cuales pueda apoyarse la clase superior de hombres, permitiéndoles el progresivo ascenso hacia los estados más excelsos de desarrollo. La expresiva imagen del sipo matador le permite a Nietzsche ilustrar aquello que quiere decir, ya que dicha especie vegetal estrangula *extramoralmente* a aquellas otras especies que han de brindarle apoyo en su progresivo ascenso hacia la luz y hacia niveles superiores de

desarrollo.

No es una cuestión clara la manera mediante la cual los señores se relacionarían con el resto de la sociedad, dado que su superioridad se manifiesta en su desprendimiento de los juicios de valor de la cultura nihilista, y en ningún momento debería plantearse la posibilidad de ejercer un dominio de índole político. La meta no puede consistir en concebir al superhombre como dominador de los hombres, ya que tanto uno como otro han de comprenderse como dos especies que coexisten al mismo tiempo, separadas lo más posible entre sí, los unos como *dioses epicúreos* que no se preocupan de los otros.

Ejercer algún tipo de dominio político implicaría que los señores tienen en consideración la gestión de los asuntos relativos a la existencia de la gran masa de hombres de rango inferior, por más que su predominio se estableciera a través de la dominación y la imposición. La identidad de los señores ha de corresponderse con la de los dioses de Epicuro, que se mantienen al margen de los asuntos humanos, no representando ningún tipo de amenaza, pero tampoco brindando ninguna clase de auxilio. Coexisten sin ejercer ningún tipo de interacción recíproca, necesariamente al margen los unos de los otros.

6.8. Auténtico sentido de la creación de valores: reconocimiento de la originaria homogeneidad entre valores y disvalores.

La condición humana es inseparable del hecho de albergar en su seno una cantidad enorme de fuerzas, impulsos e instintos contradictorios, que pugnan en direcciones opuestas, que anhelan fuentes de satisfacción incompatibles entre sí. La cultura establece una determinada organización de los instintos, pudiendo adoptar un centro de gravedad que haga las veces de eje vertebrador a partir del cual poder establecer determinadas síntesis. Cuando la cultura ha echado sus cimientos en el miedo, la reactividad, la venganza y la negación, forzosamente establecerá una determinada manera de regular la síntesis de los instintos basada en la condena de una parte determinada de las fuerzas vitales e impulsos que subyacen a los mismos. Sin embargo, la contradicción de fuerzas e impulsos es el elemento primigenio con el que se debe contar. El hombre perteneciente a la estirpe superior debe ser el demiurgo capaz de establecer armonía y síntesis de instintos múltiples y contradictorios entre sí.

Partiendo de la naturaleza plural de las fuerzas e instintos que habitan en el interior del hombre, una voluntad de poder afirmativa generará una determinada síntesis de instintos muy diferente de aquella producida bajo la influencia de la cultura decadente nihilista, que inserta la negación y establece la perenne contienda íntima en el seno del individuo.

La capacidad de armonizar elementos que aparentemente revisten naturaleza contradictoria es el indicador más elocuente concebible que nos puede mostrar la conquista de la grandeza por parte del hombre. La tensión de elementos vivenciados como opuestos por parte del hombre común conduce inexorablemente a su propia perdición, y al hecho de que se malogren indefectiblemente aquellas condiciones que permitirían el advenimiento del espécimen humano exponente propiamente de un rango superior. La *maldad* y la *bondad* deben de ser desarrolladas por igual en el seno del individuo, precisamente hasta el punto en el cual los contenidos significativos que entran dentro de la definición correspondiente de cada uno de los dos términos prescriban definitivamente: « los hombres comunes sólo pueden representar un rinconcito y una esquinita muy pequeña de ese carácter natural: sucumben inmediatamente si crece la multiplicidad de los elementos y la tensión de los opuestos, es decir la condición previa para la grandeza del hombre. Que el hombre tiene que volverse más bueno y más malo, ésta es mi fórmula para esa inevitabilidad...» ²²⁵

Como consecuencia de la afirmación sin reservas del propio universo

²²⁵ FP IV, 10 [111]

instintivo, que ha desarrollado el mecanismo de la sublimación permanente que permite el trasvase constante de fuerza y energía entre instintos, sin proceder a la negación de ninguno de ellos, se iniciaría la construcción de una cultura de la afirmación, en la cual toda la proliferación de instintos contradictorios organizados a través de la acción de una voluntad de poder afirmativa encontrará su traducción en una compleción de valores, que están en correspondencia con la voluntad de poder afirmativa capaz de establecer orden y síntesis en la abundancia subyacente de instintos.

La incapacidad de armonizar instintos contradictorios provoca al mismo tiempo la creencia en una antítesis originaria de valores. Si bien el término valor integra en su significación todo dispositivo habilitado por una voluntad de poder, mediante el cual ésta consigue su mantenimiento y desarrollo, cuando se habla de antítesis de valores se hace referencia a un significado del término valor que alude a su específico sentido moral, apelando al significado del término que se relaciona con una definición del fenómeno de la moral más vinculado con la tradición.

Los hábitos metafísicos asentados durante siglos establecieron necesariamente un origen privilegiado a ciertos elementos considerados eminentemente portadores de valor, mientras que sus elementos antitéticos debían emparentarse forzosamente con todo aquello que no era merecedor de estima, tal como la fugacidad, la contingencia y el devenir: « las cosas de valor sumo es preciso que tengan un origen distinto, *propio*, - ¡ no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la “cosa en sí” - ¡ *ahí*es donde tiene que estar su fundamento, y no en ninguna otra parte! »²²⁶

Crear en una antítesis necesaria de valores (*Gegensätze der Werthe*) implica un deseo metafísico de apelar a una realidad irreductible en su esencia, que no se extingue con la desaparición del mundo fáctico reconocible en su genuina materialidad, sino que nos remonta a un ámbito ajeno a las mutaciones propias de la dimensión natural a la que se circunscribe nuestra instalación existencial. Esa referencia ideal de naturaleza metafísico-moral insta a las voluntades de los individuos a realizar un esfuerzo ascético, de cara a erradicar en su seno la fuerza de ciertas tendencias instintivas, y a asimilar como procedimiento de organizar los instintos la negación, el exterminio, la amputación. Más vale suprimir que sublimar. El microcosmos de pasiones humanas habrá de organizarse como el macrocosmos metafísico consistente en una disposición antitética de valores: « la creencia básica de los metafísicos es *la creencia en las antítesis de los valores*». ²²⁷

Bien pudiera ocurrir que, tras el desalojo de los transmundos, con la caída

²²⁶ MBM, p. 22

²²⁷ MBM, p. 22

de todos las fantasmagorías metafísicas que hasta la fecha han jalonado el caminar del hombre sobre la tierra, no sea posible nada más que reconocer un único principio a partir del cual justificar toda posición de valores: la voluntad de poder. Todo procede de ella, y todo es dispuesto por ella cómo mecanismo útil para hacerse con más poder. Siendo así, todo valor está emparentado con su valor contrario, hasta el punto de que su realidad llega a fundirse en su carácter utilitario al servicio de la misma voluntad de poder. La vida valora, la vida dispone, la vida se sirve de los valores para su propio dominio. La vida como voluntad de poder. Siendo así, los valores constituyen un ámbito que se muestra notoriamente enriquecido con dicha perspectiva de la vida, ya que se ha procedido a una bendición sin reservas de todo el espectro posible de elementos que pueden ser concebidos como valores. Hasta la fecha el valor destacaba necesariamente en contraposición con el disvalor correspondiente, y la identidad del primero se mostraba en abierta y lógica contraposición a la realidad del segundo.

Pese a todo el valor que acaso corresponda a lo verdadero, a lo veraz, a lo desinteresado; sería posible que a la apariencia, a la voluntad de engaño, al egoísmo y a la concupiscencia hubiera que atribuirles un valor más elevado o más fundamental para toda vida. Sería incluso posible que *lo que* constituye el valor de aquellas cosas buenas y veneradas consistiese precisamente en el hecho de hallarse emparentadas, vinculadas, entreveradas de manera insidiosa con esta cosas malas, aparentemente antitéticas, y quizá en ser idénticas esencialmente a ellas.²²⁸

La posibilidad de realizar el experimento de transvaloración depende inevitablemente de que los nuevos filósofos sean capaces de empujar hacia valoraciones contrapuestas, procediendo a transvalorar, invirtiendo el sentido que la metafísica imprimió al carácter antitético de los valores, que se muestra insostenible ante el reconocimiento de la voluntad de poder como su principio productor.

El reconocimiento de la común identidad esencial que se encuentra a la base del conjunto de valores que la tradición de siglos enfrentó como elementos metafísicamente contrapuestos condicionará la labor de los nuevos filósofos. Dentro de ellos es preciso establecer una diversificación clave. Por una parte, se encontrarían los filósofos obreros (*die philosophischen Arbeiter*), dentro de los cuales habrá que incluir los hombres de ciencia, y por otra hay que mencionar los filósofos propiamente dichos, aquellos que constituyen la gran promesa de cara al futuro, mientras que los integrantes del primer bloque se corresponden con todos aquellos que han realizado su actividad en el pasado y en el presente. La labor de estos

²²⁸ MBM, p. 23

últimos puede servir a los primeros para realizar la actividad específica a la que están predestinados. Esta labor consiste en la creación de valores. Los que fueron designados como obreros filósofos deben de apropiarse de todas aquellas verdades presentes durante ciertos periodos históricos, captando las posiciones de valor subyacentes. Habrán de aplicarse a la realización de dicha actividad genealógica, ya que deberán identificar el tipo de vida que pretende promocionarse con tales valores. Su labor no es creativa, sino indagadora y genealógica: « a estos investigadores les incumbe el volver aprehensible, manejable, dominable con la mirada, dominable con el pensamiento todo lo que hasta ahora ha ocurrido y ha sido objeto de aprecio, el acortar todo lo largo, más aún, “el tiempo” mismo, y el *sojuzgar* el pasado entero: inmensa y maravillosa tarea en servir a la cual pueden sentirse satisfechos con seguridad todo orgullo sutil, toda voluntad tenaz ».²²⁹

En el momento en que al obrero filósofo se le encomienda la tarea de apropiarse de las posiciones de valor subyacentes a toda verdad establecida como tal en algún periodo de la historia, se le insta a dirigir su voluntad de poder hacia el pasado, debiendo proceder a *sojuzgarlo*, sin dejarse impresionar por el carácter venerable e incluso santo que han revestido ciertas verdades. Su actividad consiste en dismantelar o deconstruir los elementos precedentes poniendo de manifiesto la intencionalidad oculta que subyacía a su posición. Tras emitir ese diagnóstico de la historia, los auténticos filósofos habrán de encarar la labor particular que tienen encomendada, que consiste en la creación de valores. Ahora bien, su creación no puede consistir en una creación de la nada, como si su acción suplantase la acción creadora atribuida al ser supremo. Si la transvaloración implica una modificación absoluta con respecto al elemento del que proceden los valores, la expresión *crear* (*schaffen*) no puede significar exactamente producir absolutamente de la nada unos valores que reemplacen a los que han quedado prescritos en la cultura occidental, dado que la acción creadora atribuida al hombre parece reemplazar a la acción creadora atribuida a Dios, y este resultado provoca que los objetivos de la transvaloración queden ciertamente reducidos. Que el hombre establezca unos valores que han sido creados por él parece aún mantener la posibilidad de seguir mentando la realidad de unos disvalores que se corresponden con el reverso de aquello en lo que consisten los valores, con lo cual parecería que la reflexión perpetúa el crédito concedido a las antítesis de valores precedentes. La creación sólo sería tal en cuanto a su denominación, para acabar constituyendo al final una mera inversión, que permuta simplemente unos elementos por otros. Crear (*schaffen*) ha de consistir propiamente en conocer (*kennen*), o más bien reconocer (*erkennen*) la prístina homogeneidad existente entre aquello que figuró en la jerarquía de valores

²²⁹ MBM, p. 155

superiores, a cuya promoción y realización la moral tradicional conminó persistentemente, y aquellos otros elementos que engrosaban la lista opuesta de disvalores, y que eran tradicional objeto de difamación. No es preciso crear nada, sino realizar un ejercicio de reconocimiento universal que confraternice todo aquello que permaneció tradicionalmente en posiciones esencialmente opuestas. Este acto de conocimiento establece la particular justicia que en un futuro habrá de establecerse, en cuanto posición eminente que el hombre adquiere tras la adquisición de un grado superior de autoconciencia crítica. Las cosas habrán de ser tal y como digan los auténticos filósofos, que han procedido a reconocer el hecho de que su voluntad de verdad no era otra cosa que su voluntad de poder, de dominar, de afianzar el dominio.

Pero los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen “¡así debe ser!”, son ellos los que determinan el “hacia dónde” y el “para qué” del ser humano, disponiendo aquí del trabajo previo de todos los obreros filosóficos, de todos los sojuzgadores del pasado, - ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido conviértese para ellos en medio, en instrumento, en martillo. Su “conocer” es *crear*, su crear es legislar, su voluntad de verdad es – *voluntad de poder*. - ¿Existen hoy tales filósofos? ¿Han existido ya tales filósofos? ¿No *tienen que* existir tales filósofos?...²³⁰

²³⁰ MBM, p. 155

7. Elementos de la nueva valoración

7.1.Introducción

La transvaloración (*umwertung*), considerada como un proceso de sustitución de valoraciones, debe dar lugar al asentamiento de otra valoración (*wertung*). Ciertamente, el paso decisivo que propicia el advenimiento de otra valoración no puede plantearse como un episodio de ilustración y formación, mediante el cual los individuos realicen un ejercicio intelectual que impulse el remplazo de una moral por otra. Las valoraciones echan sus raíces en los juicios de valor que se inscriben en la corporeidad, y ese proceso de inscripción y encarnación somática se realiza a través de unas determinadas condiciones de existencia, irreductibles al análisis intelectual, dado que descansan en un sustrato de creencias y convicciones infraconscientes. No se puede neutralizar el efecto en el cuerpo de las condiciones de existencia a través de reflexiones especulativas. Es preciso realizar ese peculiar ensayo de transformación *convenciendo al cuerpo*. Partiendo de ese insoslayable punto de partida, y sin dejar en ningún momento de tenerlo presente, la cuarta parte ensaya la posibilidad de proponer una presentación de los planteamientos y estimaciones nucleares que habrán de sostener la nueva valoración, que habrá de reemplazar a la valoración de la que dimana la moral tradicional. Para alcanzar dicho objetivo se parte de la consideración y análisis de los términos cruciales que integran el acervo doctrinal de los contenidos propios de la moral tradicional, haciendo una revisión de los mismos desde el punto de vista de la filosofía dionisiaco-afirmativa, que sitúa a la voluntad de poder como principio esencial, y que adopta el punto de vista de la supresión de las antítesis de valores como hilo conductor del análisis, en cuanto elemento que fundamenta la posición de valores en la que habrá de consistir la nueva valoración.

El punto de inflexión decisivo que organiza los contenidos propios de la reflexión de Nietzsche en torno a la moral lo constituye el término transvaloración. Si bien la ciencia de la moral de la que se ocupaba la segunda parte del trabajo se concebía como un proyecto teórico, preparatorio, propedéutico, su carácter propiciatorio debía de desembocar en un posicionamiento que, tras concebir en su seno la noción de transvaloración, no excluye la dimensión practica-transformadora, a través del proyecto de una terapia cultural tendente a la transformación de los auténticos ejes en donde se inscriben los juicios de valor: la organización de los sistemas de instintos.

La moral debe ser superada por la propia moral, identificándose ese ámbito que es designado como moral en el segundo sentido con la dimensión *außermoralisch*. Toda la labor de cuestionamiento integral de la moral

tradicional, y el consiguiente establecimiento de las bases de una ciencia original de la moral, es una tarea de naturaleza propedéutica, dirigida a obtener un momento de suprema autorreflexión de la humanidad, en donde se tome clara conciencia del hecho de que la dirección que ha seguido la humanidad no ha sido *la correcta*, dado el predominio absoluto del imperio de la negación, los instintos de decadencia y las fuerzas reactivas incapaces de afirmar la totalidad del mundo y de la vida. Los cimientos sobre los que reposa la edificación de la cultura occidental propiamente no son tales, ya que ha existido la pretensión de construir sobre la debilidad, la decadencia, la reacción, el rechazo a los impulsos que emergen de las fuentes vitales y que necesariamente han de manifestarse en el vigor de un cuerpo sano.

El divorcio establecido en el seno de la actividad humana entre aquellas acciones presuntamente afirmativas de aquellas otras que deben ser consideradas negativas puede ser caracterizado como un proceso de desnaturalización. Ha sido preciso distinguir con exactitud aquello que sea el amor, que necesariamente habrá de oponerse al odio; de igual forma la gratitud se diferenciaría de la actitud vengativa, o la soberbia de la humildad. Esta concepción se encuentra en abierta contraposición a una estimación global de todas las acciones, la cual se halla dispuesta a un reconocimiento del carácter virtuoso de todas por igual, dado que nuestra condición natural se muestra en toda su realidad previamente a las distinciones y categorizaciones morales.

Pese a todo, ese instante privilegiado de autoconciencia no hace mención a un estado de captación intelectual, en el cual la facultad de la conciencia realice una consideración racional, y a raíz de ella abandone definitivamente los juicios de valor propios de la cultura nihilista, produciéndose posteriormente el ingreso en una cultura afirmativa. El ensayo de transvaloración no puede ser entendido como si tratara de una serie de charlas instructivas dirigidas al intelecto, encaminadas a adoptar una postura intelectualmente crítica que provoque la transformación cultural que se desea promover.

El lugar por el que se debe empezar es el cuerpo, y a quien se tiene que convencer en primer lugar es al cuerpo, concebido como enclave en el que concurre simultáneamente un caudal considerable de fuerzas contrapuestas, que se despliegan en un determinado sistema de instintos como consecuencia de la acción ejercida por parte de la cultura. Siendo así, no es posible la transformación de la moral si no se empieza por una labor terapéutica dirigida al cuerpo. Las exhortaciones doctrinales y las exposiciones teóricas no alcanzan jamás el subsuelo profundo en donde enraízan las persuasiones morales que gobiernan la totalidad del ser de la persona.

Los discursos de Zaratustra parecen dirigirse a la conciencia, pero tienen como auténtico destinatario al cuerpo, que es en donde se ha producido la grabación fisiológica, neurológica y pulsional de los valores constitutivos de

un determinado horizonte cultural. Las reflexiones racionales tienen su importancia como elemento auxiliar, que puede conducir a una transformación más integral de la idiosincrasia moral de los individuos. La hipertrofia que en occidente ha desarrollado la razón impide la consideración y el aprecio de la importancia capital que los dispositivos instintos poseen en el asentamiento de una determinada valoración. Aquello cuya identidad se corresponde con un medio a favor del despliegue de la vida se ha erigido en el fin absoluto hacia el cual tiende la propia vida. El hombre occidental se siente seguro cuando tiene la certeza de que la razón lleva el timón en todos los asuntos. Pareciera que la circunspección de la razón debe abarcar íntegramente aquello que el individuo es, arruinando de esta manera la posibilidad de que la dinámica instintiva pueda tomar la palabra en lo que atañe a una regulación espontánea de las situaciones vitales.

No es tarea sencilla desprenderse de la influencia ejercida por la herencia socrática, que se encuentra aposentada en el núcleo mismo de los juicios de valor occidentales. Pero precisamente se trata de eso: de la sustitución de unos juicios por otros, del reemplazo de la cultura nihilista por otra que establezca la afirmación dionisiaca en el conjunto de la realidad. No existe otro comienzo, para hacer frente a la herencia socrática bimilenaria, que empezar reconociendo la importancia crucial de la acción terapéutica dirigida al cuerpo como único elemento que nos puede salvar de nuestro propio nihilismo pasivo, del pesimismo de la debilidad, de la decadencia que se patentiza en estados vitales dominados por la tristeza.

Una nueva moral habrá de consistir en una valoración distinta de aquella que ha dominado el curso de la historia. Ciertamente, todos los valores de la nueva moral son valores condicionados a la necesidad de la voluntad de poder afirmativa de establecer medios para su conservación y acrecentamiento, constituyendo la voluntad de poder el único valor incondicionado. Los nuevos juicios de valor, últimas piezas sobre las que se construye la edificación de todo un sistema de ideas, creencias y convicciones, asentados en la totalidad del cuerpo, y consiguientemente también en el intelecto, han de hacer referencia a una determinada valoración, que es aquello en lo que consiste una nueva moral. Para que esos juicios arraiguen de manera efectiva previamente habrá sido preciso proceder a una modificación integral del conjunto de condiciones de existencia, objetivo hacia el cual se dirige el experimento de la transvaloración, a través del cual se afirmarán nuevos valores en función de una acción creadora, que deberá consistir en el acto especial de conocimiento mediante el cual se reconoce la originaria identidad básica de todo aquello que hasta la fecha se representaba como constituyendo una antítesis irreductible de valores. En no otra cosa puede consistir la afirmación que aniquile de raíz los fundamentos nihilistas de la cultura.

Hay una serie de conceptos-baluarte sobre los que se asienta la reflexión

tradicional de la filosofía moral occidental, que son recurrentemente objeto de análisis a lo largo de la obra nietzscheana, y cuya revisión integral por parte de Nietzsche adquiere un sentido diferente tras la propuesta de transvaloración entendida como terapia cultural, dado que la crítica realizada no pretende situarse exclusivamente en el plano de la *impugnación* especulativa, sino que se plantea en la dirección de una transformación práctica de la cultura promovida por aquellos que sean los participantes del experimento de la transvaloración.

Comienza la revisión de los conceptos a través del análisis de la noción de *compasión*, crucial en la comprensión de la propuesta de superación de la moral. Básicamente, la promoción del amor ha constituido el fundamento de los principios tradicionales de la moral. El altruismo había de manifestarse en acciones compasivas. Fundamentalmente, aquello que se pretende estimular son las acciones encaminadas a la eliminación del dolor ajeno, dado que el individuo compasivo se apiada del dolor de los demás. La negación nihilista del sufrimiento es aquello que se encuentra a la base de la concepción de la compasión que la sitúa en el puesto de fundamento de la moral. No hay antítesis entre amor y egoísmo, y la condición que convierte a una acción en moral no puede ser la ausencia de intereses egoístas, ya que la no presencia de este elemento es completamente imposible. Lejos de esto, en el contexto de la nueva valoración, se podría incluso afirmar que la presencia del egoísmo certifica la realidad de una acción perteneciente a una moral superior.

En segundo lugar, la reflexión se detiene en el análisis de los términos *bueno y malo* entendidos como valores personales, los cuales han desatendido de manera primordial la procedencia que es preciso atribuir a uno y otro, una vez que se ha asumido el proceder genealógico como aquel que nos abrirá las puertas de la debida indagación de su origen. Las fuerzas que auténticamente subyacen a la posición histórica del valor bueno (en el sentido de la moral de esclavos) no son precisamente exponentes de santidad, dando más bien curso al resentimiento como auténtico motor que explica las posiciones morales. La antítesis bueno (*gut*) y malo (*böse*) está puesta al servicio de aquella moral de decadencia propia de los esclavos, que se opone a la moral de señores que afirma fundamentalmente la positividad de su condición, y que solo de forma derivada y subsidiaria califica como malo (*schelecht*) a todo aquel que no está dotado de su índole superior. El sentido de la antítesis es muy distinto en uno y otro caso. En el primer caso a través de la antítesis promovida por el resentimiento se quiere fundamentalmente negar la manifestación más privilegiada que existe de las fuerzas propias de la vida. Es la negación como manifestación nihilista de la voluntad de poder. La oposición entre bueno y malo en sentido aristocrático parte fundamentalmente de la afirmación de la propia condición, de la propia diferencia, para simplemente reparar ulteriormente en la existencia de

humanos pertenecientes a una condición inferior, que no se muestran aptos para realizar las acciones atribuibles a los individuos dotados de una óptima naturaleza. La superación del resentimiento nihilista tras la afirmación que se deriva de la transvaloración tendrá en cuenta de manera muy diferente el antagonismo entre bueno y malo, dado que no lo considerará propiamente una antítesis que manifiesta una oposición fundamental, con carácter irreductible, sino la consecuencia de una afirmación que asume su propia identidad, que admite sin mala conciencia el conjunto global de acciones que se pueden adscribir a la potencia atribuible a los dotados de una superior naturaleza, y que reconoce fácticamente la existencia de seres humanos que componen la condición de esclavos, los cuales desarrollan una moral que integra un conjunto de valoraciones que mantienen vigente e intocable la creencia en una originaria antítesis de valores.

A continuación comparece ante la revisión crítica de los elementos pertenecientes a la moral tradicional aquello que recibe la denominación de *mala conciencia*. Frente a la aprobación universal de las fuerzas elementales del ser hombre, con la cual han de tejerse los dispositivos instintivos, y que forzosamente instituye una valoración que prescribe las antiguas antítesis de valores, la manifestación del nihilismo adquiere una segunda expresión en la mala conciencia, que consiste en el resentimiento vuelto contra uno mismo.

La socialización establece que las apreciaciones morales básicas que habrán de cristalizar en juicios de valor queden fijadas en el sustrato neurológico a través del dolor. La amonestaciones a un niño pueden representar una tarea estéril. Para imposibilitar que incurra en ciertas conductas es preciso dañarle físicamente, para que adquiera el valioso aprendizaje de que todo aquello que duele debe ser evitado. El dolor está a la base de la inserción en una cultura, que queda al mismo tiempo definida como elemento que se sirve del miedo para establecer una homogeneidad básica entre sus integrantes. La huella inconsciente impresa por el dolor hace que el pesimismo nihilista se abra paso a lo largo de la vida, ya que ésta es considerada como una constante sucesión de estados sufrientes, que suscitan la sospecha de alguna culpa originaria responsable del estado actual que se padece. La nueva valoración que se establecerá tras la transvaloración descansa en una consideración muy diferente del sufrimiento. No es preciso socializar a los individuos recurriendo constantemente al miedo. Las nuevas condiciones de vida pueden favorecer que la humanidad afronte la necesidad perentoria de socializar a sus semejantes a través de unos procedimientos muy diferentes de aquellos que han estado vigentes hasta el presente, considerando que no reviste ninguna peligrosidad el caudal de fuerzas e instintos contrapuestos que yacen en el fondo de la condición humana. Es tremendamente significativo el hecho de que el único animal que se sonroja es el hombre, fenómeno que manifiesta la existencia de un desfase entre la realidad básica de lo que el individuo piensa, siente y desea, y

aquello que se permite pensar, sentir y desear, en función de la introyección de las pautas socializadoras que obligan a internalizar una contraposición maniquea entre *buenos* y *malos* instintos, que tendrá su correspondencia en una proyección hipostática de valores antitéticos.

El ensamblaje de secuencias nihilistas culmina con el ideal ascético, elemento del cual el análisis se ocupa a continuación. En dicho ideal se decreta la intrínseca insuficiencia de la vida, fomentando el sentimiento de que ésta debe ser corregida mediante la renuncia y el esfuerzo. Dicho ideal manifiesta una realidad subyacente: la voluntad, que se muestra como voluntad de negar. Ante la incapacidad absoluta de poder afirmar todos los aspectos contenidos en la realidad, el hombre ascético reclama un sentido y una meta que le permitan orientar el conjunto de sus esfuerzos. Aquello que se encuentra en el fondo de la cuestión relativa al ideal ascético consiste esencialmente en la valoración que de la vida realiza el sacerdote. Siendo la vida voluntad de poder, si manifestara esta voluntad la cualidad de la afirmación todos los aspectos contenidos en la vida serían valorados, amados, aprovechados para el incremento de poder. La voluntad de negación que ha mostrado históricamente el ideal ascético necesariamente descansa en la conveniencia de excluir de la vida ciertos elementos que impedirían su confluencia con el ideal defendido. El ascetismo forzosamente requiere la concepción imaginativa de un enemigo a abatir, de una fuerza poderosa que doblegar, en aras de la obtención de un sentido de la vida que justifique el hecho de la presencia del sufrimiento. La salvación prometida por el ideal ascético requiere la persistencia de una antítesis neta de valores, dado que el esfuerzo y la renuncia que se pretenden promover instauran la contienda en el fuero interno del individuo, de tal forma que unas fuerzas son favorecidas en detrimento de otras, en función de tomar como referencia axiológica valores en abierta oposición a sus correspondientes disvalores.

Puesto fundamental en la revisión crítica de los conceptos tradicionales ha de ocupar el apartado correspondiente a la noción de *virtud*. Tradicionalmente el término virtud presupone el consenso inequívoco en torno a su definición, reclamando forzosamente el sacrificio de las estimaciones personales y de los puntos de vista individuales. Inevitablemente, el ascetismo se incorpora con dicha concepción tradicional, dado que reconoce el estado de contienda íntima, la necesaria contraposición entre fuerzas que presionan en direcciones distintas, la hemiplejía de capacidades y fuerzas individuales, que deben perecer de inanición si se desea prosperar en el ejercicio de la virtud. Forzosamente, el fomento de la virtud que goza del consenso intersubjetivo reclama la merma de la fuerza individual, la desaparición del particular punto de vista, de la determinada síntesis de fuerzas e instintos a la que puede llegar alguien que se ejercita en el ascetismo superior del hombre fuerte. El nuevo sentido de la virtud debe ir vinculado a la reafirmación de la propia individualidad, y es poseedor de

aquel sello particular que imprime la actitud bizarra de reivindicar el carácter egregio frente a la nivelación y homologación que promueve la moral del rebaño. Es virtuoso todo aquel que se permite instaurar el rechazo a toda posición heterónoma en materia moral, restableciendo la dignidad de todo aquello que fue denostado por las apreciaciones morales de siglos. Sólo podrá acceder al nuevo significado de virtud aquel que rompa los sistemas de valores basados en la contraposición, incapaces de establecer alianzas sublimadoras entre todas las fuerzas que habitan la interioridad humana.

En lo que atañe a la reconsideración de la noción de libre arbitrio correspondiente a la noción moral tradicional, es preciso indicar de manera señalada el hecho de que la ausencia de egoísmo y la presencia de la libertad constituían los ingredientes que permitían que una acción mereciera el apelativo de buena moralmente. No es preciso concebir, sin embargo, que las acciones realizadas por amor eleven nuestro rango, poniéndonos en sintonía con una determinada dimensión de valores cuya eminencia destaca sobremanera, dado que su contrapunto necesario, el egoísmo, es un elemento que siempre habrá de estar presente, por más que los humanos hayamos adquirido una singular pericia a la hora de encubrir nuestras auténticas intenciones, y hayamos ejercitado inconscientemente la persistente habilidad de la simulación. Por otra parte, a la hora de tasar el valor de una acción, la tradición ha fomentado el examen de conciencia, para dictaminar la intención libre inequívoca que ha conducido al consentimiento explícito de su realización, e identificar y precisar aquellas motivaciones que han actuado promoviendo la culminación del acto en cuestión. Esta creencia presupone el realismo en el ámbito del mundo de la interioridad, como si nuestro contacto con los contenidos de la mente nos enfrentase a su auténtica realidad. Estableciendo la hipótesis del fenomenismo también en el dominio psíquico, el hecho de que nos sintamos y *nos veamos* libres, no significa que realmente lo seamos, dado que quizás nunca podamos acceder al conocimiento completo de lo que una acción haya sido en sí misma. Por otra parte, el postulado de la libertad era requerido para afirmar el carácter moral de las acciones, la capacidad de establecer preferencias y opciones que modulaban la textura moral de las apreciaciones personales de cada individuo. Desde el punto de vista de la tradición, es inconcebible la promoción de un estilo moral de vida sin presuponer necesariamente la existencia de la libertad. El fomento libre del bien es la esencia de la acción virtuosa, de igual forma que la opción libre por el mal constituye *in nuce* el vicio. Bien pudiera ocurrir que la caracterización de la acción humana como libre se correspondiera con un recurso promovido por el *espíritu de venganza*, auténtico motor que expande la perspectiva nihilista sobre todos los dominios posibles, de tal manera que las naturalezas fuertes, que realizan acciones que entrañan un grado de peligrosidad elevado para los representantes de la condición esclava, fuesen responsables de aquello que hacen, dado que podrían elegir

también no hacerlo. Las antítesis de valores presuponen como condición de posibilidad que el hombre que las capta puede elegir libremente la promoción de unos y la evitación de otros, sin atisbar la consideración de la necesaria inocencia que se desprende de la realización de ciertas acciones, como consecuencia de la disposición inevitable y natural de las diferentes tipologías posibles de lo humano.

A través de un acoplamiento secular que ha establecido un permanente enlace entre cristianismo y contenidos tradicionales de la moral, el término *pecado* representa un elemento que merece especial atención. La transvaloración, que bendice la totalidad de las pasiones humanas, y que establece el espíritu dionisiaco que brota necesariamente de la afirmación, restableciendo el nexo con lo mejor de la antigüedad, pone los ojos en una actitud pagana de bendición de todos los aspectos entrañados en la dimensión natural. La inocencia reconocida al mundo de las pasiones y fuerzas del cuerpo es incompatible con la herencia de las tradiciones judeo-cristiana y platónica, y que se acuña en la palabra pecado. Situándonos en la perspectiva del hombre sufriente, la realidad del sufrimiento clama en contra de la vida. Ésta debe de ser intrínsecamente culpable, dado que nos hace sufrir. El estado actual que reviste la condición humana es el resultado de una culpa que se sitúa necesariamente en el origen. La humanidad se ha encontrado desde Adán hasta la actualidad en circunstancias anormales: para clausurar la vigencia de dichas circunstancias Dios mismo ha entregado a su hijo por el pecado de Adán; siendo así, el carácter natural de la vida puede entenderse como una maldición. Es la misma condición humana la que se ve de esta manera injuriada a través de la noción de concupiscencia, cuya sombra se extiende sobre las inclinaciones inevitables de la propia naturaleza, que quedan de esta manera inevitable y definitivamente difamadas. La particular situación en la que se encuentra instalado el hombre consistiría en una incesante desavenencia interna, al vivenciar sus elementales inclinaciones naturales como vías de acceso a través de las cuales se produce un incremento constante de la presencia del mal en el mundo. Si el paganismo puede ser caracterizado como una bendición incondicional de todos los aspectos supuestos en la condición natural, el cristianismo ha de ser concebido como una condena de las inclinaciones básicas inherentes a la naturaleza, como un repudio ininterrumpido que execra las múltiples manifestaciones que nuestras propensiones naturales adoptan. En la oposición fundamental que contrapone las figuras de Dionisos y Cristo se dirime con carácter esencial el antagonismo que enfrenta a la noción de culpa original con la de inocencia. Del desenlace final de dicho enfrentamiento depende el afianzamiento de aquellas chances decisivas que establecerán la época de una cultura trágica.

Por último, culminando el desarrollo temático que ha procedido a realizar la revisión de los contenidos fundamentales de la moral desde el punto de

vista de la filosofía dionisiaco-afirmativa, y adoptando el hilo conductor de la necesaria supresión de toda antítesis entre valores, la nueva valoración habrá de ofrecer un significado absolutamente inédito de la palabra *redención*. El reconocimiento del hermanamiento global de todo aquello que puede ser considerado como valor con los correspondientes elementos antitéticos que la moral tradicional tipifica como disvalores representa una perspectiva general que propicia la aceptación, a través de una voluntad de poder afirmativa, de la economía global de los acontecimientos del mundo. No cabe en semejante punto de vista la necesidad de redención. La aceptación gozosa de un instante provoca que toda la sucesión de elementos precedentes quede inmediatamente justificada. Por otro lado, la consideración que parte de la afirmación sin reservas de la totalidad de las pasiones neutraliza de raíz la tendencia promovida por la moral tradicional, en coincidencia con el judeocristianismo, a caer en el arrepentimiento de los actos cometidos en el pasado. La particular redención propuesta por Nietzsche parte del acto de la voluntad de poder que se dirige al pasado, amándolo y aceptándolo, desde la doctrina del eterno retorno, como algo que necesariamente habrá de volver. Si ciertos elementos definidos como disvalores representasen realidades a evitar, la totalidad del ser del mundo no estaría condenada a repetirse.

Necesariamente, y como conclusión, es preciso poner de manifiesto el hecho de que la nueva valoración debe abrir las puertas a la aceptación, asimilación y promoción del sentido dionisiaco del mundo y de la vida. La última sección de esta cuarta parte establece la ecuación que identifica la nueva valoración con aquello que recibe la denominación de sentido trágico-dionisiaco.

La totalidad de los conceptos a través de los cuales la cultura occidental ha querido hacer frente al carácter enigmático y desconcertante de la realidad no se corresponden con la actitud de aquel que pretende arrostrar con una disposición serenamente trágica el ser del mundo; más bien ha predominado el deseo de tomar venganza de la disposición global de las realidades compositivas del mundo. La celebración de la vida que parte de la consideración del conjunto de elementos que la componen, sin escamotear ninguno de ellos, es la actitud propia del pesimismo trágico, que brota de la fortaleza. En definitiva, el hecho de asimilar la irresponsabilidad frente al tiempo, a través del reconocimiento de la inocencia del devenir; de afrontar reciamente la ausencia de finalidad moral del mundo, abrazando el enigma que plantea el sinsentido del ser (sin adoptar la actitud optimista-ingenua de un racionalismo de filiación socrática) trae necesariamente consigo el ingreso en una cultura que puede denominarse trágica. Frente a la actitud decadente del optimista, que confía en que el despliegue del conocimiento permitirá el acceso definitivo a la verdad, y el consiguiente dominio del mundo, la bizarría de aquel que no se arredra ante el carácter necesariamente

enigmático del mundo, la naturaleza fabuladora de cualquier explicación racional-científica, y el misterio del dolor, que parece impugnar permanentemente la validez del mundo, reclamando un rescate y una redención. Para el sentimiento trágico que está dispuesto a decir sí a la vida, incluso a sus problemas y enigmas más extraños, el sufrimiento no es una objeción, sino un estimulante. La medida de la actitud trágica viene exhibida por la capacidad individual de afrontar con aceptación auténtica, e incluso con alegría, la realidad de un mundo que no se pliega, ni tiene por qué hacerlo, a la contextura de los deseos humanos. El rigor del carácter trágico exige el bloqueo de cualquier acceso evasivo a una oculta providencia, un orden moral, o cualquier tipo de justificación teológica - moral del mundo y de la vida.

Ha muerto el sentido transmundano y nace otro que coloca el centro de gravedad del mundo en él mismo. La única redención posible es precisamente aquella que nos libra de la redención metafísica. El único sentido es la ausencia de sentido transmundano. La tragedia nos pone a las puertas de una apertura originaria a la posibilidad múltiple de dotar de significación al mundo, de inaugurar un campo de perspectivas en las cuales el hombre se instale en la realidad de forma tal que acepte el carácter plural, tanto del propio mundo como de las múltiples fórmulas humanas para dotarle de sentido.

7.2. Compasión

La tematización nietzscheana del fenómeno de la compasión ha de detenerse a considerar previamente el tratamiento que de la misma se realiza en el seno de la concepción de Schopenhauer en torno a la metafísica de la voluntad. Las diatribas nietzscheanas contra la compasión van dirigidas en primer término a la concepción que se deriva de la reflexión de Schopenhauer en torno al genuino fundamento de la moral. De esta forma, sería preciso considerar la compasión tal y como se muestra a la reflexión atenta que ha ido siguiendo los pasos que conducen a la conclusión de que el mundo es voluntad y representación, deslindándola de aquellas otras manifestaciones compasivas que se corresponden con apreciaciones psicológicas en torno al carácter injusto de ciertos aspectos de la realidad, o la cantidad inaudita de sufrimiento que hay en el mundo. El conjunto de estas consideraciones debe ser considerado como dotado de una realidad meramente epifenoménica, en comparación con el carácter esencial para el fundamento de la moral que reviste el fenómeno de la compasión que se desprende de la metafísica de la voluntad como cosa en-sí.

Comienza Schopenhauer poniendo de manifiesto que el móvil fundamental y básico, tanto en el ser humano como en el animal, es forzosamente el egoísmo, el impulso a la existencia y al bienestar. El egoísmo es, en lo que atañe a su naturaleza, ilimitado: el hombre quiere mantener su existencia incondicionalmente, al mismo tiempo que quiere privarse absolutamente del dolor. Cada individuo hace de sí el eje sobre el cual gira el mundo, refiriendo la totalidad de lo que existe a sí mismo; todo lo que ocurre, como por ejemplo los grandes cambios que hacen variar el destino de los pueblos y las naciones, lo pone sistemáticamente en relación con su propio y exclusivo interés. En definitiva, este egoísmo debe ser considerado una condición insoslayable, en cuanto que cada uno es dado a sí mismo *inmediatamente*, en tanto que los demás les son dados solo *mediatamente*, a través de la representación que hace de ellos en su pensamiento. Como consecuencia de la condición subjetiva esencial a cada conciencia, cada uno es para sí mismo la totalidad del mundo, dándose lo objetivo solo mediadamente, como mera representación del sujeto, que por otra parte conoce con total certeza que precisamente ese particular microcosmos, del que el macrocosmos se presenta tan sólo como una mera modificación o accidente, debe extinguirse y desaparecer con su propia muerte. Su supresión óptica trae consigo la cesación radical ontológica del conjunto de todo lo que es. En definitiva, estos son los elementos de los que nace el egoísmo, sobre la base fundamental de la voluntad primordial de vivir. Entre hombre y hombre existe una ineludible fosa, que aísla y circunscribe a cada sujeto en los márgenes elementales de su propio interés.

El auténtico móvil, sobre el que descansa el fundamento de la moral, tiene

que combatir de forma principal la fuerza del egoísmo, que debe ser caracterizado precisamente como elemento originalmente antimoral, como la condición que hace imposible que se pueda hablar propiamente de moralidad. Precisamente, para que *la planta de la moral* pueda germinar en un terreno tan escasamente receptivo a la misma, en el cual las fuerzas antagónicas son preponderantes, el recurso a la apelación a una dimensión ultramundana ha sido constante en el transcurso de la historia. Los imperativos morales eran supuestamente transmitidos por entidades ultraterrenas, o emisarios de la divinidad, que manifestaban cuál era su voluntad, al mismo tiempo que se hacía hincapié en el elenco de castigos y recompensas consiguientes a la obediencia o desobediencia a dichos mandatos. La noción moral de procedencia religiosa se encuentra universalmente extendida, dando respuesta a los requerimientos populares, precisamente en cuanto la religión puede ser entendida como una metafísica para el pueblo. Sin embargo, la filosofía debe encontrar la respuesta que interroga sobre el fundamento originario de la moral en claves muy distintas de las religiosas, y apartadas, por consiguiente, de interpretaciones de naturaleza mítica. Como pauta general es preciso declarar la siguiente proposición: la ausencia de toda motivación de naturaleza egoísta constituye el criterio de una acción de valor moral. La presencia de aquellos motivos que constituyen el fundamento de determinación habitual de las acciones humanas, es decir, los interesados, inmediatamente neutralizan la hipotética presencia de un genuino móvil moral. En definitiva, con independencia de aquello que se establezca como móvil último de una acción (la reputación, la estima y opinión ajena, el temor a un castigo eterno), si resulta en último término que, de una forma u otra, el auténtico y genuino móvil no es otro que el propio placer y dolor del agente, la acción debe ser caracterizada como egoísta y desprovista, por tanto, de valor moral. ¿Es posible escapar a la ineludible y persistente presencia del egoísmo en la precisión del móvil que determina las acciones humanas?; ¿Se puede identificar una excepción que se instale como un hiato decisivo en el conjunto de las acciones, representando aquellas que puedan portar con justicia el apelativo de morales?:

Hay un único caso en el que esto no tiene lugar: cuando el móvil último de una acción y omisión se encuentra directa y exclusivamente en el placer y dolor de algún otro interesado aquí pasivamente; o sea, cuando la parte activa solo tiene a la vista en su obrar y omitir el placer y el dolor de otro, y no persigue sino que el otro quede indemne u obtenga ayuda, auxilio y alivio. Solamente este fin imprime en una acción u omisión el sello del valor moral que, por lo tanto, se base exclusivamente en que la acción se produzca u omita en utilidad y beneficio de otro. Si este no es el caso, entonces el placer y dolor que incitan a toda acción o retienen de ella no pueden ser más que los del agente mismo: pero entonces la acción u omisión es siempre egoísta, por tanto, *sin valor moral*.²³¹

²³¹ SCHOPENHAUER, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad. cast. Pilar López de Ayala,

Convirtiendo al prójimo en el fin último de la voluntad personal, deseando fomentar mediante la acción su bienestar y su placer, rehuyendo las ocasiones en las que se pudiera provocar su dolor, de igual forma a como habitualmente se procede cuando está en liza la obtención de la satisfacción individual y propia, se hace posible que el placer y el dolor de otro puedan movilizar la voluntad. Ahora bien, este planteamiento presupone que una persona sea capaz de compadecer (*mitleiden*) directamente con el dolor de otro, sintiendo su dolor exactamente de manera semejante a como siente el propio. Para la realización cumplida de semejante aspiración debe ser necesariamente posible que aquella diferencia que se manifestaba como aparentemente irreductible entre individuos se diluya, dando paso a una suerte de identificación entre semejantes, en la que progresivamente cristaliza dicho fenómeno de compasión. Lejos de ser una consideración quimérica, que realiza una mistificación en torno a los fundamentos de determinación generales de la voluntad, atribuyendo a la misma una motivación apócrifa «es el fenómeno cotidiano de la compasión, es decir, de la participación totalmente inmediata e independiente de otro y, a través de ello, en la obstaculización o supresión de ese sufrimiento, en la que en último término consiste toda satisfacción y todo bienestar y felicidad».²³²

La participación inmediata en el otro está limitada a su sufrimiento (*leiden*), no siendo despertada, al menos de una manera directa, por la consideración de su bienestar, ya que el sufrimiento es lo sentido inmediatamente, pudiendo ser considerado como lo positivo. Frente a esto, la verdadera naturaleza de la felicidad y el placer es justamente que una carencia, una privación, es satisfecha, o un dolor es suprimido. Por tanto, se puede afirmar que su actuación es negativa.

En el fenómeno de la compasión, reconocido como fundamentación de la moral y del genuino móvil moral, se manifiesta la anhelada piedra angular de la reflexión ética. Atrás quedarían los demás principios morales propuestos por el resto de los pensadores, e incluso los códigos morales preconizados por las diversas religiones. Estos últimos se manifiestan palmariamente a juicio de la historia como altamente ineficaces a la hora de fomentar entre los fieles actitudes señaladamente morales. El hecho de que el fundamento de la moral no ha de buscarse en el ámbito religioso se confirma también por la experiencia histórica del pueblo griego. La religión griega estaba disociada de las prescripciones generales morales. Sin embargo, no se constata por ello una diferencia significativa en la talla moral de los griegos con respecto a los hombres de la era cristiana. En todo caso, las acciones presuntamente buenas, cuya bondad procede del acatamiento a un imperativo religioso, no están carentes de interés, en cuanto que aquel que obedece

dicha norma lo hace, o bien en aras de una recompensa ultraterrena, o a causa del temor ante un castigo eterno, con lo cual su acción carecería, por tanto, de valor moral. Frente a las limitaciones y contingencias del conjunto de móviles de naturaleza moral propuestos históricamente, se yergue la validez apodíctica y universal del principio moral de la compasión:

¿Quién probará a discutir por un instante que ha puesto de manifiesto una eficacia decisiva y verdaderamente asombrosa en todas las épocas, en todos los pueblos, en todas las situaciones de la vida, incluso en estados de anarquía, en medio de los horrores de las revoluciones y las guerras, en lo grande y en lo pequeño, cada día y cada hora; que impide a diario mucha injusticia, crea algunas buenas acciones sin esperanza alguna de recompensa y, con frecuencia, de forma totalmente inesperada; y que, allá donde ella y solo ella ha actuado, todos nosotros, con emoción y respeto, atribuimos incondicionalmente al hecho el auténtico valor moral?²³³

Schopenhauer ha caracterizado la compasión como la única acción que merece el calificativo de moral, en cuanto supone la disolución de las diferenciaciones que establecen la asignación de identidades individuales claramente reconocibles. La aceptación de la metafísica de la voluntad conduce necesariamente al reconocimiento de la compasión como disolución de los lindes que demarcan la individualidad, y la consiguiente afirmación de la identidad originaria y entitativa. El verdugo es lo mismo que el ajusticiado, el señor lo mismo que el esclavo, el reo que el juez. Todos son manifestaciones de la misma voluntad. Ciertamente, el terreno de dónde brota *la planta de la moral* de la compasión es metafísico. No es una actitud psicológica meramente, que se atenga a la contemplación de hechos empíricos de naturaleza social o histórica. Echa sus raíces en la metafísica de la voluntad. Desatendida esta adscripción, queda desdibujada la realidad de la compasión que parte de la consideración del mundo como voluntad y representación. Es especialmente relevante subrayar el hecho de que las diferencias entre humanos no es algo en lo que se hayan de asentar los principios de la moral. Es algo fenoménico, circunstancial, no esencial.

Nietzsche atribuye una importancia capital también al fenómeno de la compasión, en cuanto nos permite establecer una dualidad fundamental en el mundo moral. Lejos de ubicar las diferencias entre individuos en el campo del fenómeno, y por tanto fuera del dominio de lo que se puede considerar esencial en el mundo, considera que las divergencias entre hombres segregan a la humanidad en dos tipos básicos, que fundan dos morales irreconciliables: la moral de esclavos y la moral de señores. La consideración respectiva que se realice del fenómeno de la compasión en el seno de cada

²³³ SCHOPENHAUER, A., o.c., p. 280

una de las morales habrá de ser necesariamente diferente, y redundará en el establecimiento de los dos tipos de compasión expuestos con anterioridad, estableciendo diferencias taxativas entre los humanos. Para que las valoraciones propias de un individuo nos permitan situarle en aquella moral a la que pertenece, habrá que prestar especial atención a su valoración del fenómeno de la compasión.

En mi peregrinación a través de las numerosas morales, más delicadas y más groseras, que hasta ahora han dominado o continúan dominando en la tierra, he encontrado ciertos rasgos que se repiten juntos y que se coligan entre sí de modo regular: hasta que por fin se me han revelado dos tipos básicos, y se han puesto de relieve una diferencia fundamental. Hay una *moral de señores* y una *moral de esclavos*; me apresuro a añadir que en todas las culturas más altas y más mezcladas aparecen también intentos de mediación entre ambas morales, y que con mayor frecuencia aún aparecen la confusión de las mismas y su recíproco malentendido, y hasta a veces una ruda yuxtaposición entre ellas- incluso en el mismo hombre, dentro de *una sola alma*.²³⁴

Los integrantes de la moral de señores tienen su orgullo precisamente en saber que ellos no están hechos para la compasión, guardando toda la distancia posible con respecto a aquella moral que la reconoce como el fundamento del carácter moral de las acciones. La tendencia de la sociedad puede ir en la dirección que quiera: la fe en sí mismos y el orgullo de sí mismos se mantienen incommovibles. Ciertamente, la moral de las ideas modernas va en otra dirección. El campo de juego de la moral de señores siempre es *inter pares*, y se manifiesta en la habilidad y obligación de un duradero agradecimiento y una prolongada rabia, la finura en la represalia, el concepto refinado en la amistad, que es al mismo tiempo perfectamente compatible con una necesidad de tener enemigos, dado que es preciso evacuar del interior todos aquellos afectos como la envidia o la altivez, y que posibilita precisamente el hecho de obtener buenos amigos. La compasión, entendida bajo el prisma de la moral de esclavos, no puede tender un puente entre los representantes de ambas morales. Las acciones propiamente morales en la concepción aristocrática han de realizarse dentro de la circunscripción de dicha moral. En definitiva, la concesión de tal relevancia a la compasión por parte de los integrantes de la moral de esclavos, hasta el punto de erigirla como la manifestación de la acción genuinamente moral, es consecuencia del hecho de que se han puesto a hacer filosofía moral aquellos que han sufrido alguna violación, los abatidos, los atormentados, los siervos, los inseguros y cansados de sí mismos. Todos ellos habrán de ser necesariamente los portavoces de una humanidad doliente, que proyecta

²³⁴ MBM, p. 223

sobre la entera condición humana una tonalidad pesimista, considerando que el hecho de ser hombre sólo despierta, para todo aquel que se detiene a considerarlo en profundidad, sentimientos compasivos.

Si Schopenhauer había declarado que una acción es portadora de valor moral siempre que esté carente de toda motivación de naturaleza egoísta, señalando que hay un solo caso en el que se produce tal acción, aquella en la que el móvil último se encuentra exclusivamente en el placer y dolor de otro, necesariamente en todos los demás casos la motivación última de la acción sería egoísta, y por tanto sin valor moral. Frente a este planteamiento, Nietzsche proclama la imposibilidad psicológica de desprenderse de una motivación egoísta en la realización de una determinada acción, por más que deba identificarse como inconsciente la naturaleza de dicha motivación. Al utilizar el término inconsciente, éste debe ser entendido en este contexto como disimulo, enmascaramiento u ocultación, como el régimen crónico de la acción humana, la escisión reactivada de manera incesante entre el querer y el actuar, lo verdadero y lo falso, lo dicho y lo que permanece en silencio. El término inconsciente designa una ilusión, una brecha en el seno mismo del individuo, y puede ser entendido como una fórmula que permite mentar aquello que permanece refractario a la especulación a la hora de elucidar las verdaderas motivaciones de las llamadas acciones morales. El hombre hace permanentemente otra cosa distinta a la que cree hacer, lo cual instituye el desconocimiento en el núcleo de la realidad de la acción humana, universalizando el inconsciente como el lenguaje de ese desconocimiento crónico. Tal y como expone Assoun: « designa siempre la ilusión, pero captada a partir de ahora en la inmanencia del comportamiento moral. Que el hombre haga sin cesar otra cosa que aquello que él cree hacer, he ahí aquello que instituye el desconocimiento en el corazón de la realidad humana y universaliza el inconsciente como lenguaje de este desconocimiento crónico». ²³⁵

Para reconocer el conjunto de motivaciones psíquicas que anteceden a un caso de compasión es preciso abandonar el terreno consciente y situarse en el pensamiento de naturaleza inconsciente. Probablemente en la consideración consciente de un individuo, a la hora de realizar un acto compasivo, no aparezca de manera explícita y manifiesta un pensamiento que vincule directamente su persona con la realización fáctica de la acción *compasiva* en cuestión. Pero la reflexión de Nietzsche parte del supuesto de que es imposible que la persona se desprenda del instinto más poderoso que posee, el egoísta. Conscientemente, una persona puede ocupar su pensamiento, mientras camina, con un conjunto de ideas que en nada tiene que ver con la cinestesia; sin embargo, puede sucederle un tropiezo, que ponga de manifiesto una capacidad inconsciente que le permita mantener el equilibrio,

²³⁵ ASSOUN P.L., *Nietzsche et Freud*, Paris, Puf 2008, p. 207

sin que sea expresamente consciente de semejante pericia: « La verdad es que en la compasión – me refiero a eso que de manera confundente pero habitual se suele llamar “compasión” – ciertamente no pensamos de modo consciente en nosotros mismos, pero sí *inconscientemente y mucho*, de igual modo que cuando, al resbalar de un pie, reaccionamos de manera inconsciente con los movimientos más adecuados, haciendo obviamente uso pleno de nuestro intelecto». ²³⁶

El presunto sentimiento compasivo se corresponde, por tanto, con una mistificación que oculta la existencia de motivaciones de naturaleza inconsciente, que manifiestan permanentemente la existencia de un instinto básico primordial identificable con el egoísmo o el amor propio. Si partimos de la imposibilidad de desprendernos de ese pensamiento inconsciente de naturaleza egoísta o egocéntrica, que necesita permanentemente ser alimentado por la sucesión temporal de vivencias personales, las cuales son inevitablemente puestas en vinculación con él, se declara necesariamente la imposibilidad manifiesta de poder hablar de compasión, entendida como virtud moral, que presta atención exclusiva a la situación y requerimientos del prójimo.

Puede existir, por otra parte, una motivación inconsciente de naturaleza hedónica, que surge ante el hecho de que consideramos una situación antitética a la nuestra, o la posibilidad de considerar nuestro poder personal a la hora de asistir a los demás, o bien en el aplauso, el reconocimiento y la alabanza que recibiríamos si se hiciese pública tal acción compasiva. Al final, y en definitiva, todo se corresponde con la producción de un surtido de subterfugios mediante los cuales la persona encuentra deleite en sí misma, utilizando la situación ajena como excusa para recabar sistemáticamente la autocomplacencia personal.

Ante tal abundancia de matices, análisis y pormenores, Nietzsche denuncia el proceder traslaticio mistificador que conduce a la utilización de un solo término para hacer referencia al ser *polifónico* de la acción compasiva: « ¡De qué manera tan tosca cae el lenguaje con una sola palabra sobre un ser tan polifónico! ¡qué torpe resulta el lenguaje, que tiene una sola palabra para un ser tan polifónico! » ²³⁷

En el párrafo 132 de *Aurora* Nietzsche presenta la máxima que, en su opinión, impera en la estimación general de su época: *On n'est bon que par la pitié: Il faut donc qu'il y ait quelque pitié dans tous nos sentiments*. En definitiva, el hombre de las acciones desinteresadas, altruistas, de interés general, es considerado como el hombre moral por antonomasia. Esta situación es consecuencia de un *residuum* doctrinal que el cristianismo deposita en la cultura europea, precisamente en la época en la que se fragua el desapego generalizado a los dogmas de fe cristianos. Parece que todo

²³⁶ A, p. 562

²³⁷ A, p. 562

aquel que se libera de la creencia en los dogmas religiosos busca una justificación moral de semejante distanciamiento en la promoción del comportamiento filantrópico: « Cuanto más iba uno separándose de los dogmas, tanto más se buscaba, como quien dice, la justificación de tal separación en el cultivo del amor humano». ²³⁸

Esta tendencia se ha extendido por Europa, según afirma Nietzsche, constituyendo un acicate en todos los librepensadores franceses, desde Voltaire hasta Comte, en pensadores ingleses como John Stuart Mill, y eminentemente en suelo alemán a través de Schopenhauer. Todas aquellas teorías surgieron aproximadamente a partir de la época de la revolución francesa, y todos los sistemas socialistas en cierta medida se han apoyado en el suelo común de semejantes ideas. Tales posicionamientos en materia moral parten del prejuicio previamente establecido de que no cabe margen de duda a la hora de identificar con precisión aquello en que consista realmente la moral: la adaptación del individuo a las necesidades generales de la sociedad, de tal manera que la felicidad del mismo consista en el sentimiento de poder ser útil y benéfico para los intereses globales de la colectividad : «parece que a todo el mundo le sienta bien oír que la sociedad está en camino de lograr que el individuo se *adapte* a las necesidades generales y que *la felicidad y a la vez el sacrificio del individuo* consisten precisamente en sentirse un miembro útil, un instrumento de la totalidad ». ²³⁹

A juicio de Nietzsche en esta concepción moral, permanezca inadvertido o sea explícitamente asumido, lo que se persigue no es ni más ni menos que la transformación radical, el debilitamiento o directamente la supresión del *individuum*. Conforme a la terminología escolástica, *individuum* es aquello que no puede dividirse sin destruir al mismo tiempo su esencia. En la moral del altruismo, el hombre no es considerado como *individuum*, sino como *dividuum*, en cuanto que su realidad consiste en una suerte de acoplamiento de un instinto egoísta y de motivaciones con las cuales lo oculta, situándose precisamente el inconsciente en el nexo de ese dividuum. Originariamente, el hombre se ama a sí mismo con un amor incondicional, pero a la hora de hacer inventario del conjunto de motivaciones que determinan las acciones que emprende, procede siempre a disimular y ocultar a sí mismo el motor primordial.

Es justamente en este sentido que la moral debe ser entendida como autodivisión del hombre, en cuanto que en todas las acciones presuntamente altruistas se produce un determinado fenómeno psíquico que permanece necesariamente confinado en la dimensión inconsciente, consistente en el hecho de que el hombre ama más algo de sí mismo (un pensamiento, un ansia, o un producto) que a algo diferente de sí, dividiendo por consiguiente su esencia y sacrificando una parte a las demás: « ¿No es evidente que en

²³⁸ A, p. 562

²³⁹ A, p. 562

todos estos casos la persona ama *algo de sí misma*, un pensamiento, un deseo, un resultado, *más que cualquier otra cosa*; que por tanto escinde su ser en dos y sacrifica una parte a la otra? ».²⁴⁰

No es posible proseguir con el análisis del fenómeno de la compasión sin afrontar la consideración decisiva que la realidad del sufrimiento ha de tener en dicho contexto analítico. Ha de partirse del hecho primordial de que el sufrimiento constituye el elemento que puede establecer una diferencia de grado esencial entre los humanos. Existen algunos que consideran que el hecho de sufrir pone de manifiesto una injusticia básica originaria en el mundo, de tal forma que sienten en su interior un resorte que les conduce necesariamente a desplegar acciones compasivas, como un medio de neutralizar la maldad intrínseca de la vida. Su compasión puede entenderse como impugnación global del mundo; éste es injusto, dado que nos hace sufrir, y nos emplaza en situaciones que no se pliegan a las expectativas y deseos humanos. Frente a esto, se sitúa la actitud del hombre no-compasivo, que alcanza un grado muy superior de comprensión de la realidad, sin que ello le conduzca a repudiarla ni renegar de ella. Entiende la necesidad del sufrimiento como vía de acceso a una vida superior, y arrostra el ser de la realidad asumiendo el carácter salutífero que puede revestir la experiencia del dolor. El no-compasivo conoce lo que es sufrir: es portador de los estigmas que el trato frecuente con el sufrimiento ha impreso en su cuerpo y en su carne. Sería similar la situación de un hombre no-compasivo a la de aquel que ha recorrido durante años la geografía de un territorio, y en el encuentro en la frontera con un viajero que se dispone a recorrer ese espacio, ha de escuchar sus lecciones aprendidas en las guías de viajes. El no-compasivo conoce mejor que el compasivo lo que es el sufrimiento, y por ello entiende su conveniente presencia en la vida. No quiere evasiones. El compasivo cree saber lo que es, y que su compasión es manifestación de una empatía genuina fruto de su experiencia sufriente, pero realmente da la espalda al caudal benefactor que el sufrimiento puede tener a la hora de adquirir una actitud lúcida en la evaluación de la vida. En definitiva, el no-compasivo suele estar más habituado al dolor que el compasivo; no considera que exista ninguna injusticia en el hecho del sufrimiento ajeno, dado que él mismo en primera persona sabe muy bien lo que es sufrir: «por otra lado, suelen estar más hechos que quienes son más compasivos a soportar el sufrimiento; como ellos también han sufrido, no se les antoja tan injusto que otros sufran».²⁴¹

El fenómeno de la compasión también puede ser considerado desde otro punto de vista. El hecho de compadecer, en cuanto incrementa realmente el padecimiento en el mundo, debe ser estimado como una debilidad, como una acción que supone una entrega a un afecto perjudicial para la vida. La

²⁴⁰ HDH, p. 105

²⁴¹ A, p. 564

compasión aumenta el sufrimiento en el mundo, aunque esporádicamente pueda suprimir una causa de padecimiento. La consideración global de estas ocasiones, en las cuales se ha conseguido a través de la compasión la erradicación de cierto sufrimiento, no puede valer como argumento a su favor, dado que su esencia es considerada como intrínsecamente perniciosa para la vida humana. Focalizar exclusivamente la mirada en el sufrimiento que se produce en el mundo trae consigo un abatimiento general anímico, que imposibilita la generación de actitudes positivas con las cuales afrontar de manera más ecuánime la realidad: «Supongamos que rigiera siquiera un solo día: por su causa perecería de inmediato la humanidad».²⁴²

Todo aquel que, en su experiencia cotidiana, va en pos de los motivos que conducen inevitablemente a la compasión, emplazando ante su vista toda la miseria que es capaz de captar en su entorno, enfermará necesariamente, y se volverá un melancólico crónico. Por ello, aquel que quiera servir a la humanidad como médico en algún sentido, deberá mostrarse especialmente cuidadoso con semejante sensación, dado que ella puede paralizarle en los momentos decisivos, y dificultarle en su conocimiento y en su delicada mano servicial:

Quien durante cierto tiempo haga la prueba de atender expresamente a las ocasiones de compasión que la vida práctica le ofrezca, teniendo siempre presente en su alma toda la historia que pueda encontrar a su alrededor, inevitablemente acabará enfermando de melancolía. Quien, por el contrario, pretenda en algún sentido hacer de médico de la humanidad, deberá tener mucho cuidado con dicho sentimiento, - pues en los momentos decisivos lo paralizará, impidiendo que su saber y su buena y generosa disposición puedan actuar.²⁴³

Considerar nuestras propias vivencias como si se trataran de las vivencias de otro individuo aporta tranquilidad de ánimo, y puede ser considerada una medicina aconsejable. Adoptar la actitud contraria, que consiste en observar las vivencias de los demás cómo si fueran las nuestras, que es la exigencia de una ética de la compasión, nos haría sucumbir. Lejos de aligerar la carga de la vida, ésta se incrementa de manera considerable, multiplicándose de esta forma los focos de padecimiento en el mundo.

En el análisis de las situaciones en las cuales la compasión puede manifestarse en las relaciones entre humanos aparece un caso que reviste un especial significado, dado que puede conferir a dicha sensación una connotación positiva, incluyéndola entre los elementos que pueden elevar y ensalzar el rango de las relaciones interpersonales. Se trata del hallazgo del

²⁴² A, p. 564

²⁴³ A, p. 564

padecimiento que sufre una persona a la que amamos, admiramos y veneramos. Ya no se trata de la hez de la sociedad, ni de representantes del género humano que nos son en principio indiferentes, sino de alguien que reviste un especial significado para nosotros, siendo el destinatario de nuestros sentimientos de veneración y admiración. Descubrir su padecimiento nos provoca inicialmente asombro, ya que al ser objeto de nuestra idealización, le ha sido siempre atribuida una felicidad de la cual nos ha hecho partícipes, y se ha visto idealmente privado de los inconvenientes de la existencia que hacen sufrir.

El descubrimiento de su padecimiento hace que en nuestro interior se produzca una transformación de nuestro sentimiento, ya que su dolencia tiende un puente *inter pares*, y ya no se instala ningún abismo separador. Esta situación provoca un conjunto de actitudes que enriquecen la posición de partida, y que pueden entenderse como la materialización de esta excepcional compasión: «procuramos descubrir qué podría aliviar su dolor y se lo damos; si lo que necesita para consolarse son palabras, miradas, atención, favores, regalos, - se lo damos; pero sobre todo: si lo que necesita es que suframos con su sufrimiento, así lo hacemos, más sin dejar de sentir en ningún caso *el placer del agradecimiento activo*: que, hablando claro, es como se toma *una buena venganza*». ²⁴⁴

El fenómeno de la compasión se corresponde con dos realidades absolutamente contrapuestas, que manifiestan dos maneras divergentes de apreciar la condición humana. Por un lado está la compasión entendida como aquella empresa de identificación con el padecimiento de los semejantes, y encaminada a la erradicación del sufrimiento en el mundo. La compasión así entendida emana olor a plebe, se corresponde con la degradación más señalada de cualquier estatus propio de la distinción, entronca con la concepción moral tradicional cristiana pasada por el tamiz del cuestionamiento ilustrado de los dogmas religiosos, y considera como una escala objetiva para medir el valor de todas las cosas el dolor y el placer, de forma que se adquiere la tendencia a querer erradicar a cualquier precio el sufrimiento del mundo.

Por otro lado es preciso señalar la compasión propia de aquel que queda definido como portador de fuerzas configuradoras, es decir, con poder para transformar la condición actual del hombre, y poseedor de conciencia de artista. Aquel que se corresponda con la descrita condición sentirá inevitablemente compasión, pero una compasión diferente a la anteriormente definida, en cuanto que irá dirigida al hombre empequeñecido. Aquel que siente la compasión en esta segunda manifestación tiene en consideración la actual condición del hombre, y considera las posibilidades superadoras que encierra la presente situación, siempre y cuando se acepte como elemento

²⁴⁴ A, p. 566

configurador la disciplina del sufrimiento. Lejos de valorar el progreso como aquel estado en el cual se realizará entre los hombres un proyecto de sociedad que haya eliminado las causas que hacen sufrir, considera el sufrimiento como aquel elemento que permite alcanzar las cotas más elevadas de mejoramiento de la humanidad. El hecho de sufrir genera en el hombre la inventiva, valentía, creatividad y arrojo para hacer frente a una realidad que no se corresponde a los deseos y anhelos humanos.

La disciplina del sufrimiento, del *gran* sufrimiento - ¿no sabéis que únicamente *esa* disciplina es la que ha creado hasta ahora todas las elevaciones del hombre? Aquella tensión del alma en la infelicidad, que es la que le inculca su fortaleza, los estremecimientos del alma ante el espectáculo de la gran ruina, su inventiva y valentía en el soportar, perseverar, interpretar, aprovechar la desgracia, así como toda la profundidad, misterio, máscara, espíritu, argucia, grandeza que le han sido donados al alma: ¿no le han sido donados bajo sufrimientos, bajo la disciplina del gran sufrimiento?²⁴⁵

En el seno del hombre se funden la identidad del creador y de la criatura. En el hombre existe la dispersión y la disgregación del material con el cual pueda elaborarse algo grande; pero también existe virtualmente un creador, un artista que puede servirse del material preexistente, un demiurgo que puede construir a partir de materiales que proceden de sí mismo una realidad que le supere.

La primera compasión considerada se detiene en aquello que en el hombre hay de criatura, en aquello que tiene que ser forjado, configurado, esculpido, trabajado, y no existe otro procedimiento para alcanzar esos objetivos que el sufrimiento. Pero la compasión, lejos que coadyuvar en ese proceso, lo detiene, en cuanto que considera que el sufrimiento es aquello que no debiera ser, que no debería producirse en este mundo. Es preciso apagar el fuego antes de que pueda comenzar a realizar su labor purificadora. La compasión superior se dirige precisamente a la anterior compasión, siente el abatimiento que sobreviene cuando se tiene en consideración la falta de altura de miras de una sociedad en cuyo seno se fomenta la virtud social de la compasión que empequeñece al hombre. En definitiva, no se está hablando de otra cosa que de compasión contra compasión (*Mitleid also gegen Mitleid*).²⁴⁶

²⁴⁵ MBM, p. 172

²⁴⁶ MBM, p. 172

7.2. Los valores bueno y malo

El cuestionamiento radical por parte de Nietzsche del valor de la propia moral propondrá al mismo tiempo una reconsideración global de la propia identidad del valor, poniendo de manifiesto el auténtico dispositivo funcional que se halla detrás de toda posición de valores. Conforme a toda la reflexión precedente y desarrollada en los capítulos previos, los valores deberán ser concebidos más como mojones móviles, circunstanciales, coyunturales, que como hitos imperecederos, que gravitasen henchidos de eminencia óptica y metafísica. Lejos de una exploración e inserción en una dimensión *hiperurania*, se propugna un descenso a los *subsuelos* que desenmascare la procedencia genuina de la creación de valores y el tipo de voluntad que dicha creación manifiesta. El arma que habrá de esgrimir el filósofo de las simas y profundidades, del subsuelo generador de valores, será la genealogía, entendida como un realzar el valor del origen, y al mismo tiempo evidenciar el origen del valor.

Tal y como señala Foucault, la alusión al origen no se corresponde al significado del término *Ursprung*, sino más bien al significado de *Herkunft*. Para diferenciar el uso de los dos términos se puede considerar el prólogo de *Genealogía de la moral*, donde se define al comienzo el objeto de la investigación como la indagación del origen de los prejuicios morales, utilizándose el término *Herkunft*. Mientras que, más adelante, cuando Nietzsche hace la historia de esa búsqueda en su propia vida, se retrotrae a la ocasión en la que él se preguntaba si no sería preciso atribuir a Dios el origen del mal en el mundo, utilizando en esa ocasión el término *Ursprung*, palabra que vuelve de nuevo a utilizar para aludir a los trabajos realizados por Paul Ree en torno al pasado de la moral humana. La oposición de fondo que se encontraría a la base del uso de un término u otro está expresada de la siguiente manera por parte de Foucault:

¿Por qué Nietzsche genealogista rechaza, al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen (*Ursprung*)? Porque en primer lugar uno se esfuerza en recoger la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil y anterior a lo que es externo, accidental y sucesivo. Buscar tal origen es tratar de encontrar “lo que ya existía”, el “eso mismo” de una imagen exactamente adecuada a sí misma; tener por advertencias todas las pericias que han podido suceder, todas las astucias y todos los disfraces; comprometerse a quitar todas las máscaras, para desvelar al fin una identidad primera. Ahora bien, si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir la fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella. ¿La razón? Que ha nacido de una forma del todo “razonable”, - del azar-.²⁴⁷

²⁴⁷ FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. cast. José Vázquez Pérez, Pretextos, Valencia 2004, p. 17

La búsqueda dirigida a captar el *Ursprung* puede atribuir una identidad a los valores absolutamente diferente a aquella que es resultado del proceder genealógico, encaminado a hacerse con el *Herkunft* de la procedencia de los juicios de valor. La filosofía de los valores que se desarrollará en la primera mitad del siglo XX puede circunscribirse en aquella indagación que persigue la identificación del *Ursprung*, sobresaliendo especialmente el pensamiento que dentro de la axiología fenomenológica va a desarrollar Max Scheler. Ciertamente, los planteamientos de esta reflexión axiológica se sitúan prácticamente en las antípodas especulativas del pensar nietzscheano en torno a la naturaleza y origen de los valores.

En un cierto sentido, el pensamiento de Max Scheler puede ser considerado como un especial anacronismo histórico²⁴⁸ que vuelve a plantear

²⁴⁸ A juicio de Max Scheler, Kant equiparó erróneamente los valores con los bienes, debiéndose considerar que los primeros estaban abstraídos de los segundos. Kant rechazó, como de antemano falsa, toda ética de los bienes y de los fines, dado que siempre que hacemos depender la bondad o maldad de un acto volitivo de su relación con un mundo de bienes existente, también hacemos depender la bondad o maldad de la voluntad de la existencia contingente de ese mundo de bienes y del conocimiento empírico de ese mundo. Max Scheler considera que Kant creyó haber demostrado que todos los valores son de naturaleza material, y que por tanto deben ser rechazados por la ética con pretensiones de universalidad. Kant supuso que podría prescindir de los valores que se manifiestan en los bienes, ya que toda ética de bienes tendría que ser forzosamente material.

Scheler se esfuerza por señalar que los nombres que designan los valores no están haciendo referencia a meras propiedades de las unidades que están dadas como cosas, y que nosotros llamamos bienes; de hecho, valores como agradable, encantador, amable o noble, son en principio accesibles sin necesidad de que deban ser representados como propiedades de cosas o de hombres. Afirma Scheler que siempre que se han vinculado los adjetivos bueno y malo a una nota ajena al mundo de los valores, como la pertenencia a una clase o un partido, o cuando se ha hablado de “los buenos y los justos” o “los malos y los injustos”, como si constituyeran una clase objetivamente determinable, se ha incurrido necesariamente en una especie de *fariseísmo*, el cual confunde los posibles depositarios del “bien” y las notas a ellos comunes como simples depositarios, con los valores mismos, y con la esencia de los valores.

En definitiva, hay auténticas cualidades de valor que representan un dominio propio de objetos, los cuales tienen sus particulares relaciones y conexiones, y que pueden ser, en cuanto cualidades de valor, más altas y más bajas, dado que hay entre ellas un orden y una jerarquía, independientes de la existencia de un mundo de bienes, en el cual se manifestarían, e independientes también de las modificaciones que ese mundo de bienes experimente a través de la historia, y para cuya experiencia, los valores y su jerarquía son *a priori*. La captación de ese mundo de los valores va a ser un proceso emocional, aunque al mismo tiempo racional, dado que entre los valores hay establecido un orden. Este *a priori* puede ser definido, por tanto, como un *a priori emocional*.

Otro aspecto que entra dentro de la consideración de Scheler es el hecho de que no deben ser confundidos la disposición que existe en cosas y cuerpos para ser depositarios de valores, con la muy distinta afirmación de que el valor de esas cosas no consista nada más que en una determinada disposición o capacidad. Para Scheler, la mera captación de los contenidos objetivos de que se trate no es la condición bajo la cual nos son dados los valores. Desde una consideración fenomenológica, el matiz valioso de un objeto es lo más primario que se capta, incluso en aquellas situaciones en las que el objeto aún es indistinto y confuso, puede ya el valor estar claro y distinto. Las cualidades valiosas no varían con las cosas. Los valores y su orden no resultan afectados porque sus depositarios cambien de valor.

Debe establecerse claramente la distinción entre los bienes, los objetos valiosos, y los puros valores que las cosas “tienen”, o que pertenecen a las cosas, es decir, los “valores de la cosa”. En los bienes es donde únicamente los valores se hacen “reales”. En el bien el valor es objetivo, y al mismo tiempo real. Con cada nuevo bien se produce un verdadero incremento de valor en el mundo. Los bienes y las cosas son dados con la misma originariedad. En la concepción natural del mundo, los objetos reales no son dados primeramente como puras cosas ni como puros bienes, sino como “objetos”, cosas en tanto y en cuanto son valiosas. A partir de este núcleo comienzan luego las síntesis que dan por resultado las puras cosas, con abstracción premeditada de todo valor, y por otra parte los puros bienes, prescindiendo también deliberadamente de la

de nuevo las relaciones entre un mundo sensible y uno inteligible, tal y como se formuló en el seno de la filosofía platónica. Desde esta reflexión axiológica, parecería que la propuesta genealógica nietzscheana constituyera una suerte de *ucronía* especulativa y filosófica, que opta por un camino que merece el calificativo de indeseable, y que sería preciso desatender absolutamente, dado que la peligrosidad de los momentos históricos en los que se desarrolla la reflexión axiológica reclama precisamente una cobertura metafísica que libre de todo relativismo las nociones de bien y mal, bueno y malo. Toda veleidad relativista ha de quedar neutralizada con el apuntalamiento metafísico de la identidad de los valores.

Frente a la concepción propia de la ética de los valores de Scheler, en la consideración básica de Nietzsche en torno al hombre éste es caracterizado esencialmente como un ser que valora, en cuanto que tasa, evalúa, fija el precio y la medida de las cosas. La vida como voluntad de poder conduce necesariamente a valorar, estableciendo aquellas condiciones que son favorables para la conservación, el mantenimiento y el acrecentamiento. Los valores no poseen una ubicación *hiperurania*, sino que aquello que los

mera naturaleza de cosa. La unidad de los bienes está fundada sobre un valor determinado, que ocupa en el bien el puesto de la cosidad. El mundo natural de las cosas no es nunca, ni en ninguna esfera de bienes, decisivo ni aun simplemente delimitador para la formación del universo de los bienes. Para Scheler, el universo es tan originariamente un “bien” como una “cosa”. En cambio, toda formación de un mundo de bienes va guiada por una “jerarquía de valores”. Esta jerarquía de valores no determina de un modo unívoco el mundo de los bienes en cuestión, sino que le traza un “margen de posibilidades”, fuera del cual no puede acaecer ninguna formación de bienes. Los bienes presentes se hallan ya bajo el dominio de esa jerarquía. Scheler va a afirmar, en respuesta a Kant, que esa jerarquía de los valores es material, un orden de cualidades valiosas. Y el no ser una jerarquía absoluta, sino sólo dominante, se manifiesta en las reglas de preferencia entre las cualidades valiosas que animan cada época.

El valor “bueno”, en sentido absoluto, es aquel valor que se manifiesta, conforme a una ley de su esencia, en el acto de la realización de aquel otro valor que es el más alto, según el grado de conocimiento del ser que lo realiza; en cambio, el valor “malo” es el que se manifiesta en el acto de realización del valor más bajo. Por el contrario, “bueno” y “malo”, en sentido relativo, son los valores que se manifiestan en el acto dirigido a la realización de un valor más alto o más bajo, considerado desde el punto de vista de los valores. Es moralmente bueno el acto realizador de valores que coincide, por la materia de valor que tiene en su intuición, con el valor que ha sido preferido, y se opone al que ha sido postergado. En cambio, es moralmente malo el acto que, por dicha materia de valor, se opone al valor que ha sido preferido, y coincide con el que ha sido postergado.

Existe, pues, la conexión de “bueno” y lo “malo” con los restantes valores, que ha sido negada por Kant, y con ella existe también la posibilidad de una ética material que, en virtud de la jerarquía de los otros valores, puede determinar la clase de realizaciones de valor que constituyen lo “bueno” y lo “malo”. Scheler concede rotundamente razón a Kant en un punto: es imposible, por ley esencial, que las materias de valor “bueno” y “malo” se conviertan a su vez en materias del acto realizador. Adoptando una actitud tendiente a la sospecha, y asemejándose al planteamiento nietzscheano tendente al desenmascaramiento, asegura Max Scheler que aquel que no quiere hacer bien a su prójimo, y toma sólo la ocasión para “ser bueno” o “hacer el bien” en ese acto, no es bueno ni hace verdaderamente el bien, sino que en realidad es una especie de fariseo que quiere solamente aparecer “bueno” ante sí mismo. El valor “bueno” se manifiesta cuando realizamos el valor positivo superior dado en el preferir. Por esto mismo, no puede constituir nunca materia de ese acto voluntario. Se encuentra justamente, de manera forzosa y esencial, *a la espalda* de aquel acto voluntario; por consiguiente, tampoco puede ser intentado nunca en aquel acto.

explica es simplemente la necesidad de sobrevivir, de hacer frente al desafío de un mundo amenazador, desconcertante y en ocasiones caótico. El esclarecimiento del significado prístino de las nociones de bueno y malo requiere prestar especial atención a los factores extramorales, es decir, a las auténticas raíces a partir de las cuales brota *la planta* de la moral, y que requiere el establecimiento de un proceder genealógico encaminado a evidenciar la ausencia de *santidad* en su procedencia.

La dirección correcta que permite arribar al genuino origen (*Herkunft*) del término bueno viene indicada por el análisis de las diversas designaciones acuñadas lingüísticamente en distintas lenguas y su consiguiente análisis etimológico. Todas manifiestan *idéntica metamorfosis conceptual* (*gleiche Begriffs-Verwandlung*) : «En todas partes, “noble”, “aristocrático” en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, “bueno” en el sentido de “ánimicamente noble”, de “aristocrático”, de “ánimicamente de índole elevada”, “ánimicamente privilegiado”: un desarrollo que marcha siempre paralelo a aquel otro que hace que “vulgar”, “plebeyo”, “bajo”, acaben por pasar al concepto “malo”». ²⁴⁹

Un ejemplo altamente elocuente que ilustra el aserto anterior se encuentra en la misma palabra alemana *schlecht* (malo), que es idéntica prácticamente a *schlicht* (simple). Originariamente este término servía para designar al hombre vulgar en contraposición al hombre noble y de más alta condición. El reconocimiento de este dato es un elemento de naturaleza esencial para el proceder genealógico de la moral, y el hecho de que se haya tardado tanto en admitir es consecuencia del influjo obstaculizador que ejerce la ideología democrática moderna, en lo que atañe a las cuestiones relativas al reconocimiento de la procedencia.

De la regla general que establece que el concepto de preeminencia de índole política se transforma siempre en un concepto de supremacía anímica no constituye una excepción el que la *casta sacerdotal* llegue a ser al mismo tiempo la casta suprema, prefiriendo para su designación general un predicado asociado a su función sacerdotal. El especial y particular proceder sacerdotal a la hora de establecer y fundar valores manifiesta una originaria disensión con la manera caballeresco-aristocrática, hasta el punto de que acabará convirtiéndose claramente en su antítesis.

Los juicios de valor aristocrático-caballeresco (*die ritterlich aristokratischen Werturteile*) son una señal necesaria de una determinada naturaleza que detenta unas condiciones óptimas de vida : « Los juicios de valor caballeresco-aristocrático tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las

²⁴⁹ GM, p. 33

aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo ».²⁵⁰

Sin embargo, la manera sacerdotal de valorar parte de unos presupuestos ciertamente diferentes. La impotencia propia de la clase sacerdotal para hacer frente a una determinada agresión es una descomunal fuente de odio sin parangón con ninguna otra manifestación histórica. De hecho, «La historia humana sería una cosa demasiado estúpida sin el espíritu que los impotentes han introducido en ella».²⁵¹

Ninguna iniciativa dirigida contra los señores puede compararse con la cumplida realización histórica de una radical inversión, por parte del pueblo judío, de los valores preconizados por los poderosos de la tierra. Este acto de venganza inserta en el discurrir de la historia una considerable dosis de auténtica y genuina espiritualidad:

Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, “¡ los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza,- en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!...”²⁵²

El indicador que inaugura inequívocamente la rebelión de los esclavos en el fenómeno de la moral es precisamente la aparición del judaísmo en el devenir diacrónico de la historia. Esta rebelión se oculta a la vista del examen y análisis histórico simplemente por el hecho de que ha resultado vencedora. El odio se transmuta en fuerza configuradora en el momento en el que se manifiesta como pasión creadora, configuradora de ideales, forjadora de valores. El cristianismo, supuesta incardinación del amor en la historia, echa sus raíces precisamente en la manifestación más refinada de odio acontecida jamás en la tierra. La seductora figura del redentor del cristianismo se correspondería precisamente con la culminación precisa de un proyecto a largo plazo, urdido por el motor más poderoso que ha dinamizado la vida moral: el odio, tal y como brota del tronco del judaísmo.

²⁵⁰ GM, p. 33

²⁵¹ GM, p. 33

²⁵² GM, p. 41

Ese Jesús de Nazaret, evangelio viviente del amor, ese “redentor” que trae la bienaventuranza y la victoria a los pobres, a los enfermos, a los pecadores - ¿no era él precisamente la seducción en su forma más inquietante e irresistible, la seducción y el desvío precisamente hacia aquellos valores judíos y hacia aquellas innovaciones *judías* del ideal? ¿No ha alcanzado Israel, justamente por el rodeo de ese “redentor”, de ese aparente antagonista y liquidador de Israel, la última meta de su sublime ansia de venganza?²⁵³

La antítesis judaísmo-cristianismo forma parte de un magistralmente calculado plan de simulación, al servicio del despliegue de una venganza secular, que constituye la contextura real, aunque necesariamente implícita y soterrada, de los márgenes macrohistóricos en los que discurre el devenir moral al cabo del tiempo. La cruz es entendida como cristalización simbólica de un proceso de inversión de valores ejemplar, urdido por el pueblo de Israel contra todos sus enemigos históricos, y forma parte de su triunfo su carácter oculto, secreto, soterrado.

¿No forma parte de la oculta magia negra de una política verdaderamente *grande* de la venganza, de una venganza de amplias miras, subterránea, de avance lento, precalculadora, el hecho de que Israel mismo tuviese que negar y que clavar en la cruz ante el mundo entero, como si se tratase de su enemigo mortal, al auténtico instrumento de su venganza, a fin de que “el mundo entero”, es decir, todos los adversarios de Israel, pudieran morder sin recelos precisamente ese cebo? ¿Y por otro lado, se podría imaginar en absoluto, con todo el refinamiento del espíritu, un cebo *más peligroso* ? ¿Algo que iguale en fuerza atractiva, embriagadora, aturdidora, corruptora, a aquel símbolo de la “santa cruz”, a aquella horrorosa paradoja de un “Dios en la cruz”, a aquel misterio de una inimaginable, última, extrema crueldad y autocrucifixión del Dios para *salvación del hombre*?... Cuando menos, es cierto que *sub hoc signo* (bajo este signo) Israel ha venido triunfando una y otra vez, con su venganza y su transvaloración de todos los valores, sobre todos los demás ideales, sobre todos los ideales más nobles.²⁵⁴

El punto de inflexión decisivo que señala la rebelión de los esclavos en el devenir moral de la historia consiste en una especial transmutación del resentimiento, que deviene una fuerza creativa y generadora de valores. Por otra parte, una raza de hombres del resentimiento logrará de forma necesaria ser más inteligente que cualquier raza noble de la Tierra, en el sentido de que venerará la inteligencia de una manera totalmente diferente a como lo hace una raza noble. Mientras que en los hombres de resentimiento, la inteligencia constituye la más valiosa y fundamental condición de existencia, en las razas nobles esta condición viene establecida por la perfecta regularidad funcional

²⁵³ GM, p. 41

²⁵⁴ GM, p. 41

de instintos de naturaleza inconsciente.

El hombre noble es capaz de solicitar la figura de un enemigo como una distinción que le corresponde, mientras que el hombre de resentimiento cifra en su enemigo su concepción de *el malvado* (*den bösen Feind*), de la cual derivará con posterioridad, y justamente como antítesis, un *bueno*, que se corresponde precisamente con él mismo. Frente a esto, el noble concibe de manera originaria y fundamental el concepto “bueno” a partir de sí mismo, y también así se forma una noción de malo. El concepto “malo” (*schlecht*) de origen noble debe ser considerado una producción posterior, una flexión secundaria resultado consiguiente del acto de autoafirmación previa, en tanto que el término “malvado” (*böse*) indica la genuina acción propia de una moral de esclavos, señalando el auténtico comienzo de la misma. El concepto bueno (*gut*) al que se oponen una y otra concepción también son diferentes. En la moral de esclavos, el término *böse* se corresponde precisamente con el término *gut* de la moral de señores, solo que captado a través del tamiz particular que ofrece la perspectiva que inaugura el resentimiento.

En la base constitutiva de las razas nobles se localiza forzosamente una esencia identificable como *animal de rapiña* (*das Raubtier*) « Que vagabundea codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo fuera, tiene que retornar a la selva: - las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos- todos ellos coinciden en tal imperiosa necesidad». ²⁵⁵ Esta identidad esencial inherente a la condición de las razas nobles emerge de manera necesaria con la misma inocencia con la que se patentizan las acciones depredadoras de los animales de presa, eludiendo toda circunscripción moral, propia de categorizaciones derivadas de la perspectiva de los antagonismos de la moral de esclavos.

Partiendo de la consideración según la cual el sentido de toda cultura consistiera en neutralizar el animal rapaz dentro del hombre, obteniendo mediante la crianza un animal domesticado, se debe concluir que los instintos de resentimiento y reacción con los que se dobló a las razas nobles han sido los instrumentos con los cuales se edificó y asentó toda cultura sobre la tierra: « ¿Qué es lo que hoy produce *nuestra* aversión contra “el hombre”? - pues nosotros *sufrimos* por el hombre, no hay duda. - No es el temor; sino, más bien, el que ya nada tengamos que temer en el hombre; el que el gusano “hombre” ocupe el primer plano y pulule en él; el que el “hombre manso”, el incurablemente mediocre y desagradable haya aprendido a sentirse a sí mismo como la meta y la cumbre, como “hombre superior”. » ²⁵⁶ La Genealogía, como empresa destinada a dilucidar el origen de los valores, y a poner de manifiesto el valor del origen, debe reconocer

²⁵⁵ GM, p. 47

²⁵⁶ GM, p. 49

que en el seno del propio origen se manifiesta el hecho diferencial de la jerarquía necesaria de las fuerzas. La imputación proveniente de los débiles y los esclavos dirigida contra los señores, en la cual se condena una determinada manifestación de fuerza, en cuanto que se presupone que la naturaleza noble es independiente de las acciones que realiza, y en su propia mismidad habría contenida una indeterminación en lo que atañe al fundamento de determinación de sus acciones, de tal manera que fuera posible también que la fuerza se manifestará como debilidad, se corresponde a la antigua creencia en el sujeto, como agente poseedor de libre voluntad: « Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre *necesita* creer en el “sujeto” indiferente, libre para elegir». ²⁵⁷

El artificio del alma humana ha sido el dogma más apreciado en la tierra, en cuanto que posibilitaba la autoatribución de la virtud y el mérito, consecuencia de una lucha ascética contra las inclinaciones desde la libertad, en lugar del reconocimiento de lo que no era nada más que la manifestación necesaria e inevitable de la propia indigencia. El débil, el oprimido, experimenta una especial delectación construyendo imaginariamente la representación del acopio de obras virtuosas amasado durante la vida terrena, que le garantiza la prolongación ultramundana de su venganza, proyectada contra las razas fuertes y dominadoras de la tierra «A mí me parece que Dante cometió un grosero error al poner, con horrorosa ingenuidad, sobre la puerta de su infierno la inscripción “también a mí me creó el amor eterno”; - sobre la puerta del paraíso cristiano y de su “bienaventuranza eterna” podría estar en todo caso, con mejor derecho, la inscripción “también a mí me creó el odio eterno». ²⁵⁸

²⁵⁷ GM, p. 53

²⁵⁸ GM, p. 56

7.3. Mala conciencia

Criar un animal al que le sea lícito hacer promesas (*Ein Tier heranzüchten, das versprechen darf*). ¿No es este el problema auténtico del hombre, animal habilitado por la naturaleza para que pueda hacer promesas comprometiendo su futuro? El éxito de semejante empresa sorprende aún más si se repara en la presencia en el hombre de una fuerza antagónica a la capacidad de hacer promesas: la capacidad del olvido:

Esta no es una mera *vis inertiae* (fuerza inercial), como creen los superficiales, sino, más bien, una activa, positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición, a la cual hay que atribuir el que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros, lo asumido en nosotros, penetre en nuestra consciencia, en el estado de digestión (se lo podría llamar “asimilación anímica”), tan poco como penetra en ella todo el multiforme proceso con el que se desarrolla nuestra nutrición del cuerpo, la denominada “asimilación corporal”.²⁵⁹

La activa capacidad de olvido es la mantenedora del orden anímico, al permitirnos *digerir* saludablemente la secuencia ininterrumpida de vivencias psíquicas. El olvido está al servicio justamente del carácter saludable de la existencia, constituyendo una fuerza que debe permanecer activa al restituir a las funciones más nobles orgánicas su frescura y disponibilidad. Salta a la vista, por tanto, que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo; tampoco ningún presente.²⁶⁰

²⁵⁹ GM, p. 66

²⁶⁰ La concepción de Freud en torno al olvido coincide con Nietzsche en su alejamiento de una consideración que atendiera tan solo a su significado en cuanto destrucción o aniquilación del resto mnemónico, pero disiente fundamentalmente en cuanto afirma la conservación psíquica de todos los contenidos. Lo pretérito subsiste en la vida mental, no está condenado necesariamente a la destrucción: « Habiendo superado la concepción errónea de que el olvido, tan corriente para nosotros, significa la destrucción del resto mnemónico, nos inclinamos a la concepción contraria de que en la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás; todo se conserva de alguna manera y puede volver a surgir en circunstancias favorables, como por ejemplo, mediante una regresión de suficiente profundidad ». FREUD, S., *El malestar en la cultura*, trad. cast. Ramón Rey Ardid, Madrid, Alianza 2008, p. 59
Freud encuentra una imagen arqueológica para ilustrar su punto de vista en relación con el olvido. Compara la constitución psíquica humana con una concepción de la ciudad de Roma, que nos resulta virtualmente accesible si imaginamos la persistencia actual de todas las configuraciones arquitectónicas que se han sucedido en ella al cabo de la historia. Sin embargo, admite el carácter limitado del símil, en cuanto que sólo en el terreno psíquico es posible esta persistencia de todos los estadios previos junto a la forma definitiva, y de que existe una imposibilidad manifiesta de representarnos gráficamente tal fenómeno.

Justamente en el seno de este animal olvidadizo (*vergeßliche Tier*) cristaliza una fuerza opuesta a la del olvido, una memoria, gracias a la cual la capacidad del olvido puede quedar inhibida, precisamente en aquellos casos en que hay que hacer promesas: una auténtica *memoria de la voluntad*. Esta memoria, de la que ahora se trata, no se identifica con la memoria primaria que se puede denominar *de las huellas*, inscrita en la sensibilidad, que retiene ciertas impresiones de naturaleza sensible como garantía para asegurar la supervivencia biológica. Esta otra memoria ya no es función del pasado, siendo preciso considerarla más bien función del futuro. No es memoria de la sensibilidad sino, como ya se ha visto, de la voluntad. No es memoria de huellas mnémicas de procedencia sensible, sino de las palabras, de la palabra dada que compromete el porvenir.

La tarea de criar un animal al que le sea posible hacer promesas incluye como preparación la labor más concreta de hacer antes al hombre uniforme, homologable en todo a sus semejantes; en consecuencia, calculable (*berechenbar*). Se trata del ingente trabajo prehistórico del hombre sobre el hombre denominado *Eticidad de la costumbre* (*Sittlichkeit der Sitte*): «El auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo periodo del género humano, todo su trabajo prehistórico, tiene aquí su sentido, su gran justificación, aunque en él residan también tanta dureza, tiranía, estupidez e idiotismo: con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue hecho realmente calculable».²⁶¹

¿Cómo hacerle al hombre-animal una memoria? (*Wie macht man dem Menschen-Tiere ein Gedächtnis?*) ¿Cómo es posible hacerle una memoria, neutralizando el poderoso influjo de la fuerza del olvido, deteniendo el permanente fluir de las vivencias que configuran el entendimiento del presente? Este objetivo no fue logrado a través de medios delicados, dado que incluso se puede afirmar que no existe en la prehistoria humana nada más terrible que su *mnemotécnica*, que utiliza permanentemente el dolor como medio auxiliar.

De hecho, la presencia del dolor es un elemento indiscernible de toda socialización realizada a través de un proceso de moralización. El hecho de atenerse a las normas sociales que prescriben aquello que es considerado como estimable, y el rechazo a lo condenado como pernicioso o perjudicial no se consiguen a través de exhortaciones doctrinales dirigidas a iluminar el entendimiento. De hecho, el proceso de inserción en la sociedad se realiza en la infancia, época en la que es imposible la asimilación intelectual de contenidos expositivos en torno a la conveniencia o inconveniencia de ciertas acciones. Como ya ha quedado debidamente expuesto, la cultura se dirige al cuerpo como ámbito de inscripción definitiva de las valoraciones esenciales que establecen el rechazo y la aceptación de ciertas acciones. La

²⁶¹ GM, p. 67

herramienta que permite la grabación a fuego en nuestro sistema de instintos de las apreciaciones morales de la sociedad es el dolor, ya se trate de una disciplina física, de una coacción o de un sufrimiento de naturaleza afectiva o emocional. El dolor establece una determinada reorganización de la constitución de pulsiones en el individuo, de forma que necesariamente la consideración que se puede realizar en torno a la identidad de los instintos ha de partir de su carácter creado, configurado, obtenido a través de la intervención de una determinada cultura, que ha blandido la herramienta del dolor como factor decisivo a la hora de obtener la introyección definitiva de sus apreciaciones morales.

Afirma Foucault que el sentido histórico (*wirkliche Historia*) reinserta en el devenir todo aquello que fue tomado por inmortal e imperecedero en el hombre. Todos los sentimientos tendrían su historia. Frente a la creencia en la constancia de los instintos, y la suposición de que su actuación en el presente se corresponde a la misma que fue en el pasado, es preciso su fragmentación, la mostración de sus avatares, la indicación de sus momentos de plenitud y declive: « De todas formas, pensamos que el cuerpo no tiene otras leyes que las de su fisiología y que escapa a la historia. Nuevo error; está atrapado en una serie de regímenes que lo modelan; está roto por ritmos de trabajo, de reposo y de fiestas; está intoxicado por venenos – alimentos o valores, hábitos alimenticios y leyes morales, todo a la vez- ; se forma con la resistencia». ²⁶²

De igual forma, tal y como expone Assoun, es preciso concebir el instinto como el producto de procesos, más bien que como un principio originario, inmediato. El instinto remite necesariamente al proceso de su modulación, de su generación o de su producción: «no basta con pronunciar la palabra mágica de instinto para explicar la naturaleza de las fuerzas en acción: hay que mostrar en acción los procesos que lo llevaron a cabo». ²⁶³

Prosiguiendo en la indagación de la procedencia del concepto moral *culpa* (*Schuld*) es preciso reparar en un concepto apegado a lo material, el de *tener deudas* (*Schulden*). La ecuación culpa – deuda es posible dado que en alemán la palabra *Schuld* posee los dos significados, de una manera similar a como el texto del Padre nuestro afirma: *perdónanos nuestras deudas*, solicitando al mismo tiempo el perdón por las culpas.

Por otra parte, durante el periodo más extenso de la historia humana se impusieron penas no tanto porque se supusiera que el delincuente podría haber elegido libremente actuar de otro modo, sino más bien como consecuencia de la cólera por un perjuicio sufrido, la cual procura desfogarse sobre su causante directo: « ¿De dónde ha sacado su fuerza esta idea antiquísima, profundamente arraigada y tal vez ya imposible de extirpar, la

²⁶² FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. cast. José Vázquez Pérez, Pretextos, Valencia 2004, p. 45

²⁶³ ASSOUN, P.L., *Nietzsche et Freud*, Paris, Puf 2008, p. 119

idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor? Yo ya lo he adivinado: de la relación contractual entre *acreedor* y *deudor*, que es tan antigua como la existencia de “sujetos de derechos” y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico». ²⁶⁴

Es altamente significativo, desde los engranajes de esta lógica de la compensación, que al acreedor no se le ofrezcan bienes materiales como restitución de la deuda, sino una especie de fruición singular, de deleite particular, consecuencia de hacer el mal y provocar daño por el placer de hacerlo. La compensación se corresponde, por tanto, con un derecho a gozar de la voluptuosidad provocada por el descargue de la crueldad sobre la figura del deudor. La explicación del hecho de que el sufrimiento pueda constituir una compensación de deudas proviene de la constatación de que el hacer sufrir es fuente de placer y bienestar, «La crueldad constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, e incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas sus alegrías». ²⁶⁵ La tendencia hacia una espiritualización creciente de la crueldad discurre enteramente por la historia de la cultura superior. Las bodas reales o las fiestas populares han ido acompañadas de manifestaciones y realizaciones de crueldad tales como ejecuciones públicas, autos de fe o corridas de toros. La corte real o las casas nobles estaban habitadas por seres grotescos que hicieran posible descargar sobre ellos la compulsión hiriente que acompaña a la tendencia humana a encontrar deleite en el sufrimiento ajeno.

Todo parece indicar que las manifestaciones desatadas de crueldad no debían de faltar en aquellas ocasiones en las que era preciso festejar algo. Pese a esto, la emergencia de actitudes crueles ha de ser considerada como la exteriorización de un instinto cuyo análisis requiere una consideración que se instale *extramoralmente*. La ausencia de un sentimiento de estupor o de vergüenza ante la exhibición desinhibida de crueldad por parte del hombre dotaba de un estímulo extra a la vida, e insuflaba jovialidad a la humanidad que se permitía tales manifestaciones. La consideración de la estima que se ha dispensado a la crueldad, y su conexión necesaria con la dimensión lúdica de la vida, no pretende cubrir con los *nubarrones* del pesimismo la mirada que el hombre se dirige a sí mismo, ya que semejante valoración echa sus raíces necesaria e inevitablemente en el terreno mórbido de la excesiva y decadente moralización del hombre moderno: «me refiero a la moralización y al reblandecimiento enfermizos, gracias a los cuales el animal “hombre” acaba por aprender a avergonzarse de todos sus instintos». ²⁶⁶

En el ejercicio de ponderación estimativa encaminado a sopesar los argumentos a favor o en contra de la vida siempre comparece el sufrimiento, como un persistente signo de interrogación que gravita sobre la existencia,

²⁶⁴ GM, p.72

²⁶⁵ GM, p.75

²⁶⁶ GM, p. 76

suscitando sentimientos adversos a la misma. El cristianismo recurrió a una *tramoya* soteriológica que permitía, al menos, otorgar un sentido al sufrimiento, cuya presunta naturaleza absurda hacía desesperar hasta a los espíritus más avezados en la perseverancia en la existencia. En esta empresa, encaminada a dotar de una significación al sufrimiento, converge el cristianismo con la concepción que imperaba en la antigüedad, según la cual los dioses eran necesariamente testigos y escudriñadores de los avatares humanos «*Está justificado todo mal cuya visión es edificante para un dios*: así decía la lógica prehistórica del sentimiento – y en realidad, ¿era sólo la lógica prehistórica? Los dioses pensados como amigos de espectáculos *cruels* ».²⁶⁷ El carácter de espectador de las tribulaciones humanas no es privativo exclusivamente de la manera griega de caracterizar a las divinidades; de hecho, el dios del Antiguo Testamento se deleita en contemplar la congoja de Abrahán, personaje que es llevado hasta el límite justo en el preciso momento en el que se detiene el holocausto de Isaac. En coherencia con esta caracterización de figura divina aficionada a los holocaustos, el cristianismo, como culminación del judaísmo, representa al mismo dios del *Génesis* complaciéndose en el sacrificio de su propio hijo.

En lo que respecta a la cuestión fundamental en torno al origen de la *mala conciencia* (*schlechten Gewissens*) es preciso localizarlo justamente como una consecuencia inevitable y necesaria de la plena inserción del hombre en el medio constrictivo de la sociedad. La *brújula* que podría brindar la debida orientación en el trato con la neta y originaria realidad esencial del mundo es la apertura sin restricciones a la fuerza directriz de los impulsos vitales. Frente a esto, la realidad social impone como condición inevitable e insoslayable la renuncia a desahogar la imperativa energía instintiva.

La interiorización surge por el hecho de que poderosos impulsos a los que, con la instauración de la paz y de la sociedad, se les rehúsa la descarga hacia fuera buscan mantenerse incólumes volviéndose hacia el interior, en alianza con la imaginación. La necesidad de hostilidad, crueldad, venganza, violencia, se gira hacia atrás, “retrocede”; en el querer-conocer hay codicia y conquista; en el artista aparece la fuerza de simulación y mentira que ha retrocedido; las pulsiones son convertidas con demonios con los que se lucha.²⁶⁸

La eficacia regulativa del instinto se ve suplantada por la emergencia progresiva de la conciencia, por la hipertrofia reactiva de un sistema racionalizador que sofoca, con el despliegue de sus mecanismos conscientes,

²⁶⁷ GM, p, 78

²⁶⁸ FP IV, 8 [4]

la primacía primordial de la regulación instintiva: « Se sentían ineptos para las funciones más simples, no tenían ya, para este nuevo mundo desconocido, sus viejos guías, los instintos reguladores e inconscientemente infalibles, - ¡estaban reducidos, estos infelices, a pensar, a razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, a su “consciencia”, a su órgano más miserable y expuesto a equivocarse!». ²⁶⁹

Pese a la aplicación mórbida con la que el medio social aplaca la emergencia de ciertas pulsiones, no por ello éstas quedan reducidas a la nada. Consecuentemente, aquellas que no encuentran el acceso saludable al exterior se pliegan y revierten hacia el interior. Esto es el origen de la denominada interiorización del hombre (*die Verinnerlichung des Menschen*). El conjunto de la espiritualidad humana no sería nada más que un resultado epifenoménico consecuencia del trasvase del fluido de la energía pulsional al interior, dada la cancelación del acceso natural de dichos impulsos al exterior.

Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*. Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad – las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones – hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volvieran *contra el hombre mismo*. ²⁷⁰

La crueldad, el placer en la agresión, en el cambio, en la destrucción, todo ello vuelto contra el poseedor de tales instintos. La *caída originaria* en la que incurre la condición humana y es fuente inagotable de su constitutivo malestar consiste precisamente en el destierro de su *estado animal*, y el posterior ingreso en la comunidad social; la guerra declarada contra los antiguos instintos, exponentes de la genuina salud, fecundidad y fuerza. A partir de la emergencia de la mala conciencia sobre la Tierra aparece al mismo tiempo un ser circunscrito a su propia condición sufriente, que padece precisamente a causa de sí mismo, y que tiene en sí mismo la fuente inagotable de su contumaz ejercicio de autotortura: « Con el hecho de un alma animal que se volvía contra sí misma, que tomaba partido contra sí misma, había aparecido en la tierra algo tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, contradictorio y *lleno de futuro*, que con ello el aspecto de la tierra se modificó de manera esencial ». ²⁷¹

²⁶⁹ GM, p. 96

²⁷⁰ GM, p. 96

²⁷¹ GM, p. 97

Por otra parte, la sensación de poseer una deuda con la divinidad no ha cesado de aumentar durante milenios, justamente en proporción al desarrollo en la tierra del concepto de Dios. El máximo despliegue del sentimiento de culpa sobre la tierra va vinculado inextricablemente con la entronización en la historia del dios cristiano. La victoria definitiva contra todo ese sentimiento podría ser plausiblemente un logro del advenimiento del ateísmo, que cancelaría definitivamente la sensación de hallarse *en deuda* con los orígenes. Frente a esto, el sentimiento de culpa-deuda originaria, asentado en el recinto interior de la mala conciencia, acaba paulatinamente cristalizando en la pesimista perspectiva de una imposibilidad efectiva de cancelar y rescatar la deuda contraída, replegándose hacia *el interior* y volviéndose contra el deudor, que de esta forma desarrolla el sentimiento de haber contraído una pena eterna, inextinguible, irreparable. Desde la perspectiva de la genealogía de la culpa, el individuo particular se remonta a su antepasado primigenio (Adán), caracterizando la estirpe a la que pertenece como intrínsecamente culpable, y originariamente necesitada de redención y expiación. Al término de este proceso, el sentimiento se dirige incluso contra el *acreedor*, ya sea que se entienda por esta figura la propia divinidad, la misma naturaleza, o incluso la existencia en sí misma, que queda de esta forma manifiesta y nihilistamente desvalorizada, entendida como fuente de un padecer inextinguible e incesante. En el devenir del sentimiento de culpa a lo largo de la historia existe un momento de una especial significación, representado por el punto culminante de la concepción soteriológica cristiana:

Hasta que de pronto nos encontramos frente al paradójico y espantoso recurso en el que la martirizada humanidad encontró un momentáneo alivio, frente a aquel golpe de genio del cristianismo: Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios como el que puede redimir al hombre de aquello que para este mismo se ha vuelto irredimible – el acreedor sacrificándose por su deudor, por *amor* (¿quién lo creería-?), ¡ por amor a su deudor!...²⁷²

No hay redención donde no hay pecado, y no hay pecado donde existe una bendición sin reservas que afirme la textura natural y primordial del dispositivo instintivo humano. Los dioses griegos, testigos permanentes de la escenificación inacabable de los asuntos de los hombres, valoran ciertos comportamientos como inadecuados, reconociendo la posibilidad de incurrir en el exceso o el desvarío, pero en ningún caso juzgan a la existencia humana como culpable : « ¡Qué locos son! , piensan al ver las fechorías de los mortales, - y “locura”, “insensatez”, un poco de “perturbación en la

²⁷² GM, p. 105

cabeza”, todo esto lo admitieron de sí mismo incluso los griegos de la época más fuerte, más valerosa, como fundamento de muchas cosas malas y funestas: - locura, ¡no pecado! ¿Lo comprendéis?»²⁷³

²⁷³ GM, p 105

7.4. Ideal ascético

La articulación de los fenómenos del resentimiento y de la mala conciencia se lleva a cabo en un complejo que los engloba a ambos que se denomina ideal ascético. En este sentido, la urdimbre secuencial de ambos momentos cristaliza necesariamente en dicho ideal, que por otra parte representa su organización y propagación pautaada a través de la figura clave del sacerdote.

Partiendo de un punto de vista pluralista, se puede encontrar una diversidad de significaciones que esclarecen la particular identidad de los ideales ascéticos (entre artistas las condiciones óptimas para alcanzar una creatividad elevada, entre sacerdotes el mejor instrumento para ejercer poder y encontrar una fórmula que avale con fundamento el ejercicio de ese poder). La constelación de posibles significados reconocibles tras el fenómeno del ideal ascético dependería de la sucesión diacrónica de fuerzas que se apoderan de dicho fenómeno. La pluralidad de significados atribuibles, y la sucesión de fuerzas que de él se apropian y en él se manifiestan, revela sin embargo una realidad subyacente generadora: la voluntad humana. De forma inevitable y primordial esta voluntad tiende intencionalmente hacia un objetivo, hacia una meta. Todo significado y sentido reconocibles en el ideal ascético, en el vasto conjunto de sus manifestaciones culturales, es siempre un síntoma que evidencia la determinación mórbida de un motor originario: el horror al vacío.

Al adentrarnos en la reflexión que pondrá de manifiesto la identidad fundamental y el significado profundo del ideal ascético se resalta el contenido de un dato capital: la voluntad, determinada primordialmente a perseguir una meta, cae en el hecho de querer la nada antes de no querer: «esa voluntad *necesita una meta* – y prefiere querer *la nada* a no querer ». ²⁷⁴

La condición que hace posible la supervivencia exitosa de una fuerza consiste en tomar en préstamo el haz de fuerzas precedentes, precisamente aquellas a las que planta cara, contra las que lucha. Las chances que se brindan al filósofo de sobrevivir dependen enteramente de la asimilación, por su parte, del conjunto de fenómenos sintomáticos que manifiesta la actitud ascética propia del sacerdote, del hombre que regentaba y gestionaba los asuntos relativos de la vida del más allá en medio de la comunidad humana. El ideal ascético es la *ratio cognoscendi* de una determinada voluntad, en la cual tiene el sacerdote su interés y su sentimiento de poder. La vida es valorada desde una determinada perspectiva por parte del sacerdote a través del ideal ascético.

El sacerdote, al valorar la vida desde el prisma del ideal ascético, conserva, y al mismo tiempo incrementa, el sentimiento de poder con el cual

²⁷⁴ GM, p. 114

se yergue en el singular *promontorio* desde el que se arroga a sí mismo el designio de tutelar la existencia humana, en aras siempre de la convergencia de esta existencia con aquella otra ideal que ha sido hipostasiada, convertida en ideal arquetípico, en función de negar sistemáticamente los atributos y rasgos de la única existencia que existe, la mundana y terrenal.

El pensamiento en torno al que aquí se batalla es la *valoración* de nuestra vida por parte de los sacerdotes ascéticos: esta vida (junto con todo lo que a ella pertenece, “naturaleza”, “mundo”, la esfera entera del devenir y de la caducidad) es puesta por ellos en relación con una existencia completamente distinta, de la cual es antitética y excluyente, a menos que *se vuelva* en contra de sí misma, que *se niegue a sí misma*: en este caso, el caso de una vida ascética, la vida es considerada como un puente hacia aquella otra existencia. El asceta trata la vida como un camino errado, que se acaba por tener que desandar hasta el punto en que comienza; o como un error, al que se le refuta – se le *debe* refutar – mediante la acción: pues este error exige que se le siga, e impone, donde puede, su *valoración* de la existencia.²⁷⁵

La *planta* del ascetismo ha tenido una germinación universal, colonizando cada rincón del orbe. El hombre habita necesariamente en el lado sombrío de la tierra, ya que toda instalación humana en la realidad articula el resentimiento y la mala conciencia insertos en el conjunto del ideal ascético. Este ideal es el síntoma de una voluntad, pero una voluntad de negar, de depreciar. La humanidad está prendida en las redes de una interpretación *allendista* de la existencia, de tal forma que pareciera que la vida comparece siempre ante la apreciación humana como aquejada de una constitutiva insuficiencia, tal es el predominio histórico abrumador de los valores ascético-nihilistas. La instalación de aquellos valores con los que el sacerdote ascético sopesa y tasa el valor de la vida descansa esencialmente en una ficción, en una proyección de naturaleza transmunda, en la que quedan definitivamente negados los atributos propios de la facticidad esencial del mundo. De esta forma, en nombre del transmundo, la vida y la constelación de aspectos que la constituyen quedan originariamente depreciados. La depreciación global de la vida queda definida como nihilismo, en este caso nihilismo negativo, ya que la vida queda hurtada de valor en nombre de una nihilidad carente de realidad entitativa, que no se corresponde sino con una negación resentida de lo que propiamente el mundo es: «cuando se coloca el centro de gravedad de la vida no en la vida, sino en el “más allá”- en la nada- se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad».²⁷⁶

Desde un punto de vista fisiológico, el ideal ascético nace del propio

²⁷⁵ GM, p.136

²⁷⁶ AC, p, 74

instinto de protección de una vida que se encuentra en proceso de degeneración, la cual procura conservarse por todos los medios. El ideal ascético es precisamente ese medio, pudiendo ser entendido como una auténtica estratagema de la propia vida para conservarse. En el hecho de que ese mismo ideal haya podido dominar sobre el hombre en la medida que nos muestra la historia, especialmente en todos aquellos lugares en que triunfaron la civilización y la domesticación, se expresa una gran realidad, « la condición enfermiza del tipo hombre habida hasta ahora, al menos del hombre domesticado, se expresa la lucha fisiológica del hombre con la muerte (más exactamente: con el hastío de la vida, con el cansancio, con el deseo del “final”). El sacerdote ascético es la encarnación del deseo de ser-de-otro-modo, de estar-en-otro-lugar, es en verdad el grado sumo de ese deseo, la auténtica vehemencia y pasión del mismo ».²⁷⁷

Aquello que preponderantemente desea poner de relieve Nietzsche es el hecho de que el ideal ascético expresa una voluntad. Es preciso, por tanto, desentrañar y descifrar los resortes ocultos que se agazapan en la voluntad que manifiesta dicho ideal. Ahora bien, el ideal ascético también tiene una meta, lo suficientemente universal como para que, comparados con ella, todos los demás intereses de la existencia humana parezcan mezquinos. Por otra parte, tanto las épocas como los pueblos y los hombres son interpretados implacable y sistemáticamente por el ideal ascético en dirección a esa única meta, excluyendo cualquier otra interpretación. Tras esta consideración de la voluntad, meta e interpretación ínsitas en dicho ideal, Nietzsche formula la siguiente pregunta, muy poco intempestiva: « ¿Dónde está el antagonista de este compacto sistema de voluntad, meta e interpretación? ¿Por qué falta el antagonista?...¿Dónde se encuentra la otra “única meta”? ».²⁷⁸

Presuntamente, siguiendo el hilo de la argumentación de Nietzsche, el antagonista evidente que se podría aducir al ideal ascético está representado por el fenómeno de la ciencia moderna, considerada más allá de su utillaje tecnológico, y entendida como concepción filosófica global de la realidad. Sin embargo, la ciencia «allí donde aún es pasión, amor, fervor, sufrimiento, no representa lo contrario de aquel ideal ascético, sino más bien la forma más reciente y más noble del mismo».²⁷⁹ Por otra parte, todos aquellos que puedan ser considerados *espíritus libres*, «estosespíritus duros, severos, abstinentes, heroicos, que constituyen la honra de nuestraépoca, todos estos pálidos ateístas, anticristos, inmoralistas, nihilistas, estosescépticos, efécticos, hécticos de espíritu (esto último lo son todos ellos, en algúnsentido), estos últimos idealistas del conocimiento, únicos en los cuales se alberga y se ha encarnado la conciencia intelectual »²⁸⁰, todos ellos

²⁷⁷ GM, p. 140

²⁷⁸ GM, p. 170

²⁷⁹ GM, p. 170

²⁸⁰ GM, p. 172

tampoco encarnan la representación de un auténtico antagonista, en tanto y en cuanto no se han desprendido aún de la fe en la verdad. La bimilenaria fe en la verdad entendida como una adhesión metafísica de naturaleza cuasi-inconsciente que se infiltra entre los intersticios del flamante edificio de la ciencia moderna. La voluntad de verdad que se oculta también en la conciencia de todos aquellos herederos de la ilustración que no han sido, sin embargo, capaces de concebir y tematizar la verdad en su *sentido extramoral*. En definitiva, no existe una ciencia libre de supuestos: «no existe, juzgando con rigor, una ciencia “libre de supuestos”, el pensamiento de tal ciencia es indispensable, es paralogico: siempre tiene que haber allí una filosofía, una “fe”, para que de ésta extraiga la ciencia una dirección, un sentido, un límite, un método, un derecho a existir». ²⁸¹ Es la sombra del ideal alejandrino la que se proyecta en el quehacer de la ciencia moderna como un avatar más del triunfo socrático, que certifica la creencia secular en un carácter esencialmente inteligible de la realidad:

No cabe duda que el veraz, en ese sentido audaz y último, que presupone la fe en la ciencia, afirma con esto un mundo diferente al de la vida, la naturaleza, y la historia; y en tanto que afirma este “otro mundo”, ¿cómo?, ¿no niega por fuerza su antítesis, este mundo, *nuestro mundo*?... Se habrá comprendido lo que me propongo decir, que sigue siendo una fe metafísica, la fe sobre la que descansa nuestra fe en la ciencia – que también nosotros, los cognoscentes de ahora, los ateos y antimetafísicos, tomamos nuestra llama del fuego que ha encendido una fe milenaria, esa fe cristiana, que fue también la fe de Platón, según la cual Dios es la verdad y la verdad es divina... Pero ¿y si esta fe precisamente se hace cada vez menos creíble, y si ya nada se muestra divino como no sea el error, la ceguera y la mentira – y si Dios mismo se muestra nuestra más inveterada mentira? ²⁸²

En definitiva, desde un punto de vista fisiológico, la ciencia descansa sobre el mismo terreno que el ideal ascético, en cuanto que siempre provoca un empobrecimiento general de las condiciones óptimas de la vida, presuponiendo siempre una prevalencia de las *telas de araña* dialécticas frente a la afirmación primordial de los impulsos. Ni siquiera el ateísmo incondicional y sincero se encuentra en contraposición a dicho ideal, resultando en realidad una de sus últimas fases de desarrollo, constituyendo una de sus consecuencias lógicas internas, en cuanto que es resultado de la obediencia del hombre europeo al dictado de una educación de dos mil años que imponía la adhesión rigurosa a la verdad. Esta educación prohíbe seguir admitiendo como verdad la mentira que hay en el creer en Dios. La mixtura dogmática platónico-cristiana ha perecido, precisamente en cuanto dogma, como una consecuencia lógica que se deriva de su propia moral.

²⁸¹ GM, p. 174

²⁸² GM, p. 174

Históricamente, el ideal ascético ha cumplido la función de dar un sentido al sufrimiento humano: «fue hasta ahora el único sentido; algún sentido es mejor que ningún sentido; el ideal ascético ha sido, en todos los aspectos, el *faute de mieux* par excellence habido hasta el momento. En él el sufrimiento aparecía interpretado; el inmenso vacío parecía colmado; la puerta se cerraba ante todo nihilismo suicida»²⁸³. La humanidad ha pagado un peaje sufriente manteniendo a través del ideal ascético una inquebrantable fe en la existencia de una neta inteligibilidad de la vida, ya que todo sufrimiento quedaba instalado ya para siempre en la perspectiva de la culpa, cuyos gestores han sido en todo tiempo y lugar los sacerdotes ascéticos.

¿Está condenado consiguientemente el hombre a habitar en un planeta dominado por el *imperio de la gravitación* que se desprende del ascetismo? ¿En qué dominio puede encontrar la humanidad la fuerza que la dote de la *ingravidéz* que le permita elevarse definitivamente del influjo de la persistente adhesión a la verdad? En la voluntad artista que instale el poder de lo falso precisamente en una voluntad decidida de engañar. El arte es el artífice y constructor de aquellos engaños que elevan el poder de lo falso hasta su mayor potencialidad afirmativa. Si bien la división metafísico-ascética entre un mundo verdadero y mundo aparente consistía tan sólo en una sugestión de la vida decadente «Dividir el mundo en un mundo “verdadero” y un mundo “aparente”, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristiano alevoso), es únicamente una sugestión de la *décadence*, un síntoma de vida descendente»²⁸⁴, justamente el hecho de que el artista estime precisamente la apariencia a la realidad no constituye una suerte de inversión de la primera tesis propuesta, en cuanto que el artista, al optar por la apariencia, elige la realidad solo que amplificada, reforzada, sobrepujada, corregida. El artista juega con la realidad seleccionándola, recreándola, sin internarse por ello en una fantasmagoría que le ofreciera una forma también ascética de liberarse de una realidad sentida y vivida como un peso demasiado grande de sobrellevar: «el artista trágico no es un pesimista,- dice precisamente sí, incluso a todo lo problemático y terrible, es dionísíaco».²⁸⁵

²⁸³ GM, p. 185

²⁸⁴ CI, p. 56

²⁸⁵ CI, p. 56

7.5. La virtud

La tradición occidental ha aquilatado un significado para el término virtud en función de procurar un consenso intersubjetivo que diluya los posicionamientos individuales, y desatendiendo las perspectivas particulares que pudieran provocar que la reflexión moral se extraviara en un absoluto relativismo. La composición cristiano-platónica que ha preponderado bimilenariamente ha caracterizado la virtud como elemento indiscernible del genuino sentido que posee la identidad humana, representando la virtud una cierta manifestación de la influencia benéfica y benefactora de la acción divina sobre el alma humana. Por otra parte, la virtud ha sido un elemento homogeneizador, ya que no interesa tanto el hecho de que los seres humanos la alcancen y la realicen, como el asentimiento acrítico de que ciertas actitudes merecen ser calificadas como virtuosas, mientras que otras han de ser condenadas como vicios.

Nietzsche procura el establecimiento de un espacio extramoral (*außermoralisch*) donde pueda ser debidamente reformulado el significado de la palabra virtud. Por un lado, dado que la voz de la conciencia subjetiva, resultado de la introyección de las pautas gregarias a través de la asimilación de la moral tradicional, ordena al individuo la realización de aquello que consuetudinariamente la sociedad estima como bueno, será preciso establecer una minoría egregia que serán los auténticos destinatarios de la nueva reflexión en torno a la virtud.

Es preciso mantener la *fosa segregadora* entre seres humanos y no perder de vista jamás el necesario *pathos de la distancia*. No todos los individuos tienen la fuerza de crear, de concebir nuevas fórmulas de virtud, de atreverse a invertir los términos de tal forma que aquello que el rebaño considera vicio pase a constituir virtud.

La virtud pasa a ser considerada como un elocuente indicador de la fuerza creadora y afirmativa individual. Se procede a deslindar definitivamente el terreno de la virtud de los adosados términos que la tradición ha emplazado en su proximidad, como por ejemplo recompensa, castigo o premio. La virtud se entroniza en el dominio de la mundanidad y se instala en el ámbito de la inmanencia. De tal forma, existe el resultado liberador de emancipar la consideración humana de la virtud de cualquier juicio, aprobación y censura que provenga del exterior, ya se trate de una divinidad o un decálogo normativo impuesto por la mayoría gregarizada; al mismo tiempo se procede a aligerar la idea de virtud del peso proveniente de manifestaciones psicológicas concomitantes, que emanan todas ellas de la consideración nihilista, como por ejemplo la culpabilidad, que sobreviene cuando, teniendo fe en el libre albedrío, se siente que se toma partido a favor del vicio y en contra de la virtud, o la esperanza, que se alimenta de la expectativa de alcanzar una bienaventuranza futura que recompense la realización de la

virtud durante el peregrinaje de la vida terrena.

Atribuir el éxito histórico de un ideal moral (que logra preponderar, extenderse y configurar la conciencia colectiva de la humanidad) a la bondad intrínseca de sus planteamientos, representa un ejercicio de rotunda y crasa ingenuidad. Es como si, en la disposición de los entresijos a través de los cuales los dedos de la divinidad tejen el tapiz de la historia, se encontrara el designio necesario de que prosperara una cierta moral, dada la incuestionable realidad del orden moral del mundo. El triunfo de un cierto ideal moral se debe, más bien, al hecho de que para procurarlo no se ha reparado en que medios se utilizaban. De hecho, los medios que han posibilitado dicho triunfo merecerían ser calificados como inmorales desde el punto de vista de esa misma moral triunfadora: « la victoria de un ideal moral se consigue con los mismos medios “inmorales” que cualquier otra victoria: violencia, mentira, difamación, injusticia». ²⁸⁶

Una virtud no puede triunfar y alzarse con el poder a través de otros medios que no sean aquellos condenados por esa moral. Con planteamientos próximos a la concepción política que se desprende de Maquiavelo, Nietzsche compara los medios con los que llega la virtud al poder a aquellos de los que se sirve una formación política. Se trata de permanecer fieles a la dinámica real que gobierna los acontecimientos humanos, evitando los enmascaramientos mistificadores: «¿*Con qué medios llega al poder una virtud?* Exactamente con los medios de un partido político: difamar, sembrar la sospecha, socavar las virtudes contrarias que ya están en el poder, cambiarles el nombre, perseguirlas y escarnecerlas de modo sistemático: por tanto *con puras inmoralidades*». ²⁸⁷

Para esclarecer el planteamiento nietzscheano en torno a la cuestión de la virtud es preciso reparar en el hecho de que se superponen dos concepciones que reclaman definiciones ciertamente dispares de aquello que debe ser entendido bajo el término virtud. Estamos ante una misma palabra que posee dos contenidos significativos muy diferentes entre sí. Por un lado, la noción tradicional de virtud. Por otro, el específico y particular sentido que dicho término adquiere en la reflexión nietzscheana. Siendo así, sería preciso defender a la virtud en su segundo sentido de todos aquellos que la predicán y la defienden en su sentido primero. Nada más desacertado para promover la causa de la nueva noción de virtud que predicarla con carácter universal, considerando que todo individuo puede aspirar a la realización de la misma, y que debe ser concebida como un ideal al que todos deben tender.

De esta manera, se procura justo lo contrario de lo que debería hacerse si se deseara promocionar la virtud en el sentido particular que adquiere en la

²⁸⁶FP IV, 7 [6]

²⁸⁷FP IV, 9 [147]

reflexión nietzscheana, dado que predicando una virtud accesible para cualquiera se priva a la misma de su específica bazaría, de su necesario carácter excepcional y eminente, de su inevitable marchamo aristocrático: «porque enseñan la virtud como un ideal para todos; le quitan a la virtud el atractivo de lo raro, de lo inimitable, de lo excepcional y lo que no es el término medio, - su encanto aristocrático». ²⁸⁸

De esta forma, la noción de virtud sólo puede referirse a un reducido grupo de individuos egregios, dado que precisamente la grey será el ámbito adecuado en el que impere la concepción tradicional de la virtud. Aquellos seres autónomos, cuyas valoraciones les emplacen en una posición distanciada de las apreciaciones valorativas de la mayoría, serán aquellos que están destinados a realizar la virtud en este significado diferente.

Todo aquel cuyos oídos estén habituados al discurso corriente de la virtud habrá de posicionarse de manera necesaria en una actitud de rechazo a los nuevos contenidos propuestos, ya que «La virtud tiene en su contra todos los instintos del hombre promedio: es desventajosa, imprudente, aísla, es afín a la pasión y difícilmente accesible a la razón; estropea el carácter, la cabeza, el sentido – medido siempre con la medida del hombre corriente; crea hostilidad contra el orden, contra la *mentira* que está escondida en todo orden, institución, realidad,- es *el peor vicio*, en el supuesto de que se la juzgue por lo perjudicial de su efecto sobre los *otros*». ²⁸⁹

Para dilucidar y precisar el nuevo significado de virtud frente a nociones vetustas y tradicionales de la misma se puede aplicar una prueba consistente en siete criterios discriminadores. Por un lado, no exige aceptación mayoritaria ni procura reconocimiento general; no exige ser reconocida. Al mismo tiempo, siempre tiene que presuponer un contenido diverso al tradicional sentido de la virtud. En tercer lugar, no se formula nunca como un reproche ni se lamenta necesariamente de su ausencia, ya que debe ser más bien entendida «Como la relación de distanciamiento en razón de la cual hay algo que honrar en la virtud». ²⁹⁰ Por otra parte, la conveniencia de hacer proselitismo es rechazada de manera rotunda, de igual manera que el hecho de instar a la conversión o la insistencia en su divulgación. Al mismo tiempo, la virtud reviste la sugestiva condición de estar asociada con todo aquello que ha sido prohibido por la moral tradicional « Es el verdadero vetitum dentro de toda legislación gregaria». ²⁹¹

Y por último, se pone de manifiesto que no estamos ante una concepción de la virtud absolutamente inédita en la historia, dado que puede ser considerada una renovación de la manera particular de referirse a la virtud

²⁸⁸ FP IV, 10 [109]

²⁸⁹ FP IV, 10 [109]

²⁹⁰ FP IV, 10 [109]

²⁹¹ FP IV, 10 [109]

por parte del Renacimiento «en resumen, es virtud en estilo renacentista, *virtù*, virtud sin moralina».²⁹²

²⁹²FP, IV 10 [109] La *virtù* renacentista debe ser asociada con el auge del individuo en el periodo del Renacimiento. El velo que durante la Edad Media envolvía los dos posibles rostros humanos (aquel que se dirige al exterior y aquel que se vuelca en la interioridad individual) permitía que el hombre se entendiera culturalmente como un elemento integrado en una gran estructural general. Tal y como expone Jacob Burckhard :« Este velo es el que levanta el viento de los cambios por primera vez en Italia; pues allí se despierta una forma nueva y objetiva de observar y tratar el estado y en general las cosas de este mundo, y a su lado, con el mismo ímpetu, se levanta también lo subjetivo; de modo que el hombre se convierte en individuo provisto de un espíritu y se reconoce a sí mismo como tal». BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. cast. Teresa Blanco, Madrid, Akal 1992, p. 141

El reconocimiento pleno del individuo hace posible que la *virtù* debe ser entendida como una creación circunscrita en la individualidad, no transferible intersubjetivamente, anclada en las condiciones naturales del individuo, en su potencial natural único, y sustancialmente intransferible. La *virtù* tiene vinculación con el desarrollo del potencial individual, debiendo ser entendida como un impulso al perfeccionamiento y al cultivo de la personalidad hasta el extremo. Si este impulso coincidía afortunadamente con una naturaleza bien dotada y estimulada por una pluralidad de intereses, surgía el hombre polifacético propio del Renacimiento. Esta concepción se encuentra desprovista de cualquier connotación moral, si por moral se entiende las prescripciones propias de la moral europea tradicional, adquiriendo en ocasiones, especialmente en el periodo de apogeo del Renacimiento, un sentido que se ponía directamente del lado de la *inmoralidad*.

En definitiva, si consideramos que el vicio ha sido estimado como una degradación del individuo, como una ocasión para echar a perder el potencial personal que posibilita la realización de lo mejor que uno es, una consideración semejante debe merecer la virtud entendida en su sentido tradicional, dado que supone la acomodación personal a una medida ajena a uno mismo, proveniente de las imposiciones de la voz del rebaño. La virtud así entendida debe ser considerada como lo auténticamente degradante, como aquello que ocasiona la pérdida de valor personal radicado justamente en la insoslayable individualidad. Para una humanidad cuyas condiciones de existencia son el nihilismo que emana del ideal ascético, que necesita reafirmar el consenso intersubjetivo en torno a la coincidencia necesaria en la definición de qué sean las virtudes, esta caída en la subjetividad más extrema, y esta proclamación del individuo como soberano absoluto a la hora de prescribir la conveniencia o inconveniencia moral de sus acciones, puede representar el mayor de los peligros posibles, provocando que la humanidad se precipite en el extravío moral más absoluto. Frente a todo esto «Las virtudes son tan peligrosas como los vicios en la medida en que se las deja dominar desde fuera como autoridad y como ley y no se las produce desde uno mismo, como es justo, como la más personal defensa propia y necesidad, como condición precisamente de *nuestra* existencia y buen hacer, que nosotros mismos conocemos y reconocemos, sin importar si otros crecen con nosotros en condiciones iguales o diferentes».FP IV, 7 [6]

Un elemento que permitiría discriminar unos individuos de otros, reconociendo la excelencia personal, podría consistir precisamente en considerar a aquellos que son capaces de hacer oídos sordos a la imposición de la virtud gregaria, reclamando *para sí mismos* el establecimiento *desde sí mismos* del imperio de la virtud. Nietzsche reivindica la misma dimensión *extramoral* que permitió al Renacimiento acuñar su noción de *virtù* :«La medida de la fuerza está en el grado en que uno sea capaz de desembarazarse de la virtud; y se podría pensar un nivel en el que el concepto de “virtud” se sintiera de modo tan diferente que sonara como *virtù*, como virtud libre de moralina. Pero de momento - ¡qué lejos estamos aún de este ideal! »FP IV, 10 [45]

Forzosamente, en un “mundo que es voluntad de poder” los imperativos y prescripciones morales se muestran como una impostura originaria, promoviendo los comportamientos desinteresados, y condenando el egoísmo como el elemento cuya naturaleza deletérea conduce inevitablemente a la degradación moral. Las artimañas mistificadoras a través de las cuales se enmascara esta realidad son múltiples, pero desde la nueva perspectiva que inaugura la nueva consideración de la virtud, ésta se halla emparentada con la noción de vicio, tal y como ha sido concebido en la concepción de la moral tradicional: « No hay ya instancia alguna que nos la pudiera prohibir: sólo al haber descubierto que la virtud es una forma de inmoralidad está nuevamente justificada, - está integrada y equiparada en lo que hace a su significado fundamental, forma parte de la inmoralidad fundamental de toda existencia, - como una forma de lujo de primer rango, la forma más altanera, cara y rara del vicio».FP IV, 10 [110]

En el segundo párrafo de *El anticristo* Nietzsche nos muestra de nuevo una definición de virtud: « No virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento, *virtù*, virtud sin moralina) ». ²⁹³

La virtud es reemplazada por la eficiencia a través de la cual un individuo es capaz de realizar competentemente aquello hacia lo cual le orienta y le predispone su propia naturaleza, y lo hace desde consideraciones exclusivamente mundanas, desprovisto de ningún sentimiento de respeto hacia la ley moral. En definitiva, la *virtù* del Renacimiento, virtud desprovista de moralina, (*moralinfrei Tugend*). Más adelante, en el párrafo once de la misma obra, en el contexto de una confrontación con la figura de *Kant como moralista*, se ofrece la siguiente presentación de la virtud: « Una virtud tiene que ser invención nuestra, personalísima defensa y necesidad *nuestra*: en todo otro sentido es meramente un peligro ». ²⁹⁴

Sobresale el tono deontológico utilizado, ya que se habla de que la virtud tiene que ser (*muss... sein*), en el sentido de que debe emanar de nuestro propio interior, ser expresión de la determinación de una voluntad de poder fuerte, que no se doblega ante la imposición niveladora de la moral de rebaño, ni procura encontrar el refrendo de la colectividad que manifieste la aprobación de la acción cometida. El sometimiento heterónomo a la moral de rebaño es testimonio de una voluntad débil, obediente, sumisa, que sólo puede seguir y continuar, incapaz de crear y de inventar. Es la moral de los epígonos. Por el contrario, la virtud es invención (*Erfindung*) en el sentido de que ella es un nuevo comienzo, y adopta su fundamento en la consistencia y autonomía de un sujeto que debe ser considerado como principio (*unserErfindung*). Por otra parte, la virtud también tiene que ser nuestra más personal autodefensa (*persönlichste Notwehr*), en el sentido de que la vida debe ser entendida como una incesante lucha de fuerzas que pugnan entre sí, procurando obtener necesariamente la prepotencia y el predominio sobre las fuerzas que ofrecen oposición. Vivir no es solo conservarse en la vida; es también acrecentarse, prosperando en la lucha constante y conflictiva entre intereses que oponen las atribuciones de egoísmos contrapuestos. Nietzsche afirma, a continuación, que una virtud que se practica meramente por un sentimiento de respeto al concepto “virtud”, tal y como quería Kant, es perjudicial « Una virtud practicada meramente por un sentimiento de respeto al concepto “virtud”, tal como Kant lo quería, es dañosa ». ²⁹⁵

Realmente, en Kant no se encuentra el planteamiento según el cual una virtud proviene de un sentimiento de respeto hacia el concepto de virtud. Ese respeto podría considerarse tan sólo un móvil subjetivo, en tanto que el fundamento de la moralidad ha de ser exclusivamente la ley moral: «Lo esencial de toda determinación de la voluntad por la ley moral es que, como

²⁹³ AC, p. 28

²⁹⁴ AC, p. 35

²⁹⁵ AC, p.35

voluntad libre, y por consiguiente no sólo sin cooperación de impulsos sensibles, sino aun con exclusión de todos ellos y con daño de todas las inclinaciones en cuanto pudieran ser contrarias a esa ley, sea determinada solo por la ley ».²⁹⁶

Prosigue Nietzsche el texto citado insistiendo en las descalificaciones al planteamiento ético kantiano: « La “virtud”, el “deber”, el “bien en sí”, el bien entendido con un carácter de impersonalidad y de validez universal – ficciones cerebrales en que se expresan la decadencia, el agotamiento último de las fuerzas de la vida, la chinería königsberguense ».²⁹⁷

En realidad, los términos virtud (*Tugend*) y Bien en-sí (*Gute an sich*) proceden de la filosofía clásica, y tienen una marcada raigambre platónica y estoica, pero no pertenecen propiamente al elenco de términos kantianos. En la *Crítica de la razón práctica*, en la cuestión de la determinación del concepto del bien supremo, Kant censura la determinación de la virtud en las escuelas estoica y epicúrea, en su falta de definición con respecto a la felicidad: « El epicúreo decía: ser consciente de su máxima conducente a la felicidad, esto es virtud; y el estoico; ser consciente de su virtud, es la felicidad. Para el primero era tanto prudencia como moralidad; para el segundo, que elegía una denominación más elevada para la virtud, sólo la moralidad era la verdadera sabiduría ».²⁹⁸

Conforme a las palabras de Nietzsche, el Bien es caracterizado en el planteamiento kantiano por la impersonalidad (*Unpersönlichkeit*) y la universalidad (*Allgemeingültigkeit*). Realmente, haría más justicia a la terminología kantiana referirse al deber y a la moralidad por respeto al deber que al Bien, tal y como aquí hace Nietzsche. En todo caso, si bien es cierto que a estos términos se les puede aplicar en el planteamiento kantiano la noción de universalidad, no ocurre lo mismo con respecto al término impersonalidad. Ambos términos no son asimilables, en el sentido de que la universalización no va pareja de manera necesaria con la despersonalización, con la supresión de la subjetividad. De hecho, la universalización de la máxima no trae consigo la desaparición de la subjetividad en la perspectiva kantiana, sino una inserción del individuo en lo universal, que puede considerarse como una intensificación del mismo.

Nietzsche está convencido de que todo el planteamiento kantiano es manifestación clara de la decadencia (*Niedergang*) de la vida, e indicador de un debilitamiento global de la fuerza que propulsa a la vida a superarse a sí misma, constituyendo justo lo contrario de las exigencias de las más profundas leyes de conservación y de crecimiento: « Lo contrario es ordenado por las leyes más profundas de la conservación y del crecimiento:

²⁹⁶ KANT, I., *Crítica de la Razón Práctica*, trad. cast. García Morente, Salamanca, Sígueme 1994, p. 96

²⁹⁷ AC, p. 35

²⁹⁸ KANT, I., o.c., p. 142

que cada uno se invente *su* virtud, *su* imperativo categórico». ²⁹⁹

La noción de virtud que aquí se expresa, planteada como resultado de instar al individuo a inventarla, a crearla, a inaugurarla como tal, es incompatible con la concepción clásica de virtud, entendida como aquello que, poseyendo validez intersubjetiva, se muestra y se exhibe como una propuesta objetiva dirigida a la voluntad individual, y con la pretensión de promocionar su realización. Directamente, la expresión *seinen kategorischen Imperativ erfinde* puede radicar su legitimidad en su carácter absolutamente contradictorio, ofreciéndose como una *boutade* que puede significar que *contra Kant vale todo*, a juicio de Nietzsche. Un imperativo categórico resultado de mi inventiva, y con un área de influencia limitada a mi subjetividad, es manifiestamente una contradicción en los términos.

La vida es afirmación, y aquello que se afirma es la voluntad al margen de la universalización y de cualquier idea del *deber en general*. Un pueblo se arruina cuando se encuentra subyugado por la idea general del deber, y no es capaz de generar la fuerza necesaria que le permitiría crear desde cada individualidad un deber particular: «Un pueblo perece cuando confunde su deber con el concepto de deber en general. Nada arruina más profunda, más íntimamente que los deberes “impersonales”, que los sacrificios hechos al Moloch de la abstracción». ³⁰⁰ *El Moloch de la abstracción y el deber impersonal* aluden directamente a la negación, a la incapacidad de afirmar el sí propio desde la necesidad interna de la vida, desde la espontaneidad de la propia potencia y la propia fuerza. Inversamente, manifestar un excedente de energía y de determinación que permita la autoafirmación, doblegando los imperativos de los deberes impersonales, indica necesariamente poseer virtud.

La virtud pertenece a un sujeto, sea porque consiste en una invención que emana de la más estricta individualidad, sea porque se pone al servicio de la voluntad de poder, que impele necesariamente a vencer en la pugna inevitable con otras voluntades. Insistiendo en este carácter estrictamente individual y personal de la virtud se expresa Zarathustra cuando afirma: «hermano mío, si tienes una virtud, y esa virtud es la tuya, entonces no la tienes en común con nadie». ³⁰¹

Esta noción de la virtud que aquí se expresa conduce necesariamente al terreno de lo inefable, en el sentido de que las convenciones articuladas y asentadas en el lenguaje común no permiten mentar aquello que propiamente se realiza en el acto particular en el que se crea una virtud. El individuo agente, para aclararse consigo mismo, ha de hacer referencia en su discurso interior a algunas de las virtudes establecidas por el rebaño. Sin embargo, sería más conveniente atenerse a las siguientes palabras: «Inexpresable y sin

²⁹⁹ AC, p. 35

³⁰⁰ AC, p.35

³⁰¹ Z, p. 63

nombre es aquello que constituye el tormento y la dulzura de mi alma, y que es incluso el hambre de mis entrañas».³⁰² La reafirmación a través de la virtud en la propia individualidad, en la propia autonomía de las personales estimaciones, se expresa en la siguiente afirmación: «Este es mi bien».³⁰³ Nadie mejor que uno mismo para declarar dónde y en qué radica el bien «Esto es lo que yo amo, así me agrada del todo, únicamente así quiero yo el bien».³⁰⁴

Es el gusto y la decisión propia los que convierten a la virtud en algo que debe ser estimado, no el reconocimiento de ninguna ley inscrita por algún dios en el corazón humano, ni la imposición del dictamen de la colectividad a través de normas y principios consuetudinarios: «No lo quiero como ley de un Dios, no lo quiero como precepto y forzosidad de los hombres: no sea para mí una guía hacia super-tierras y hacia paraísos».³⁰⁵

La virtud se proyecta necesariamente en la inmanencia, rompiendo cualquier lazo con la trascendencia. Por otra parte, tampoco debe ser entendida como una vía de acceso a ningún paraíso: «No sea para mí una guía hacia super-tierras y hacia paraísos».³⁰⁶ Se instala en la realidad mundana «Una virtud terrena es lo que yo amo».³⁰⁷

Anteriormente, el individuo condenaba su pasión y su instinto, censurando una parte de su identidad, reprobando y reprimiendo los elementos constitutivos de su naturaleza, considerándolos vicios, y viviendo en permanente discordia consigo mismo: «En otro tiempo tenías pasiones y las llamabas malvadas».³⁰⁸ Sin embargo, se ha producido una suerte de transmutación salutífera que ha permitido que las antiguas pasiones merecedoras de condena se transformen en aquellas virtudes que representan lo más querido por la persona que las posee: «Pero ahora no tienes más que tus virtudes: ellas han surgido de tus pasiones».³⁰⁹

La posibilidad de una armonización de todos los instintos contenidos en el hombre, la superación de una concepción hemipléjica de la virtud basada en la condena y censura de pasiones, la reconciliación con la totalidad de lo que somos en función de reconocer la facultad de sublimar la energía de poderosos instintos, está aludida en las siguientes imágenes de los perros salvajes contenidos en la mazmorra y su posterior transformación en pájaros: «En otro tiempo tenías perros salvajes en tu mazmorra: pero al final se transformaron en pájaros y en amables cantoras».³¹⁰

La virtud debe ser una invención, un medio de defensa y una necesidad

³⁰² Z, p. 63

³⁰³ Z, p. 63

³⁰⁴ Z, p. 63

³⁰⁵ Z, p. 63

³⁰⁶ Z, p. 63

³⁰⁷ Z, p. 64

³⁰⁸ Z, p. 64

³⁰⁹ Z, p. 64

³¹⁰ Z, p. 64

nuestra. Cualquier otro sentido consiste meramente en un peligro. ¿Por qué se afirma que los otros sentidos que se busquen a la virtud constituyen un peligro? La dimensión instintiva infraconsciente, la fuerza que se manifiesta en los instintos, y la fuente primordial originaria que es la voluntad de poder son los elementos que realmente condicionan la vida humana. Tras la estela de influencia socrática la tradición moral occidental ha establecido un nexo entre virtud y conciencia humana, en cuanto representación prístina de ideas y determinación consciente del obrar. Justamente aquello que, a juicio de Nietzsche, realmente no condiciona la vida, la conciencia, la razón, el ideal. Con la hipertrofia de los elementos conscientes el hombre pierde la seguridad infalible que le brindan sus instintos a la hora de actuar. Si fuera preciso plasmar en una tópica espacial el auténtico posicionamiento jerárquico que los elementos presentes en la realidad de la vida adoptan, habríamos de situar en una posición nuclear los instintos, mientras que los elementos relativos a la conciencia y a los ideales deberían situarse en la periferia, en la superficie. Son elementos epifenoménicos que no mientan los auténticos fundamentos que determinan la acción humana. Y todo aquello que no es condición de nuestra vida, representa un peligro y puede ocasionar un daño. Cuando la conexión entre la vida y sus genuinas condiciones se rompe, pretendiendo que aquello que debe determinar y condicionar la vida sean los elementos conscientes e ideales, la vida misma es negada, y la voluntad tendente a afirmar la vida es reemplazada por la voluntad de negarla. La moral es esta negación de la vida, propia de la debilidad, alimentada siempre por el espíritu de venganza.

La virtud entronca eminentemente con la dimensión terrenal de la vida, constituyendo una realidad ciertamente heterogénea de aquella concepción que subraya en la virtud su componente narcótico, encaminado a neutralizar la presencia de los elementos *deletéreos* que forzosamente habrán de manifestarse en la vida. Estamos lejos de la concepción que considera a la virtud como la mejor *adormidera*.

Al cabo de los siglos han existido los predicadores de este tipo de virtud, aquellos que desde su cátedra propugnan una virtud encaminada a procurar en el hombre un estado de somnolencia, que acalle la inquietud y malestar ante la presencia del dolor y del carácter inquietante de la existencia. Virtud entendida como procedimiento que conduce a conjurar las tempestades, a transformar los temporales en mar calma, y que nos permite caminar sobre la superficie del mar embravecido, que en condiciones normales nos haría sucumbir. Cuando se carece de la determinación de afirmar la vida, a pesar de su carácter desconcertante, terrible y enigmático, se precisa el auxilio de aquellas virtudes que son entendidas como vectores que elevan imaginariamente el plano horizontal en el que se desarrolla la vida humana y la ponen en relación con una dimensión ultramundana, de la cual obtiene esta vida pleno sentido y significación. Como asegura Zaratustra: « Ahora

comprendo claramente lo que en otro tiempo se buscaba ante todo cuando se buscaban maestros de virtud. ¡Buen sueño es lo que se buscaba, y, para ello, virtudes que fueran como adormideras! ».³¹¹

La promesa de una bienaventuranza futura a la virtud, desarrollada en el ascetismo del presente terreno, permite utilizar la perspectiva *allendista* para relativizar los infortunios que abaten a la humanidad, desplegando su efecto narcótico. Nada más lejos que la decidida alianza establecida por Zaratustra entre la virtud y el plano inmanente de la vida terrena, único posible desde el cual es posible dotar de sentido a las realidades del mundo y la vida:

¡Permaneced fieles a la tierra, hermanos míos, con el poder de vuestra virtud! ¡Vuestro amor que hace regalos y vuestro conocimiento sirvan al sentido de la tierra! Esto os ruego y a ello os conjuro. ¡No dejéis que vuestra virtud huya de las cosas terrenas y bata las alas hacia paredes eternas! ¡Ay, ha habido siempre tanta virtud que se ha perdido volando! Conducid de nuevo a la tierra, como hago yo, a la virtud que se ha perdido volando- si, conducidla de nuevo al cuerpo y a la tierra: ¡para que sea la tierra su sentido, su sentido humano!³¹²

Para que la virtud pueda ser considerada como tal, ha de ser posible enlazarla y emparentarla con la dimensión que de manera más propia y personal nos pertenece: nuestra *mismidad* « Que vuestra virtud sea vuestro sí mismo, y no algo extraño, una piel, un manto: ¡ésa es la verdad que brota del fondo de vuestra alma, virtuosos! »³¹³

Existen algunos que consideran la obtención de su virtud como resultado de un ascetismo promovido por el *espíritu de venganza*. El ideal ascético acusa a la vida, denuncia su intrínseca insuficiencia. El ascetismo propugnado por parte de Nietzsche se dirige de manera esencial a la integración sublimadora, no a la renuncia castradora basada en la condena; al ejercicio y la disciplina que permiten la realización progresiva de aquello que podemos llegar a ser. Las imprecaciones procedentes de los divulgadores del ideal ascético, entendido como renuncia a sí mismo y condena de la carne y el mundo, han resonado quizás durante demasiado tiempo: «Más recientemente hay algunos para quienes la virtud significa convulsiones bajo un látigo: ¡y, para mí, vosotros habéis escuchado demasiado los gritos de ellos! »³¹⁴

Con respecto a la virtud, Zaratustra-Nietzsche es heraldo de una nueva sabiduría, de un inédito mensaje. Es preciso cansarse de las palabras que han resonado durante milenios: recompensa (*Lohn*), retribución (*Vergeltung*), castigo (*Strafe*), venganza en la justicia (*Rache in der Gerechtigkeit*).

³¹¹ Z, p. 54

³¹² Z, p. 121

³¹³ Z, p. 141

³¹⁴ Z, p. 144

Nada más ajeno a la virtud que el desinterés. Ninguna acción es desinteresada, sencillamente porque no puede serlo. Es preciso restituir la dignidad perdida al término egoísmo, fundamentalmente porque se entiende como un egoísmo superior, como el sentimiento de amor dirigido al propio yo, el cual se manifiesta complacientemente en la acción realizada como manifestación de aquello que uno realmente es, y del alcance que puede lograr el acrecentamiento del propio poder: «Que *vuestro* sí-mismo esté en la acción, como la madre está en el hijo: sea ésa vuestra palabra acerca de la virtud! »³¹⁵

³¹⁵ Z, p. 146

7.7. La libertad

La atribución de un carácter moral o inmoral a una acción presupone necesariamente el hecho de que dicha acción haya sido deseada y querida, siendo preciso que el individuo invierta un determinado capital de su voluntad para traer dicha acción a la realidad. El motor de las acciones es la espontaneidad de la voluntad, que evidentemente presupone como principio fundante la existencia de la libertad. Por otra parte, la asignación del carácter libre a la voluntad cumple la función antropológica de revestir de dignidad a la identidad humana, en cuanto que ésta es capaz de autodeterminarse, desvinculándose de esta forma de la red de conexiones causales que la vinculan al mundo fenoménico. La existencia de la libertad es una prueba del destino especial que el ser humano posee en el conjunto de los entes.³¹⁶

Frente a la tradición habrá de alzarse necesariamente los contenidos propios que se desprenden de la consideración que la reflexión moral del pensamiento nietzscheano propone en torno a la cuestión nuclear de la libertad, siempre con la intención de constituir los principios rectores que habrán de guiar la decisiva nueva valoración.

En la exposición del pensamiento nietzscheano con respecto a la

³¹⁶ Puede plantearse inicialmente de forma introductoria la cuestión decisiva de la libertad de la voluntad a partir de una breve presentación de la manera particular mediante la cual las tradiciones griega y judeo-cristiana han afrontado la realidad de la libertad.

En *Genealogía de la moral* Nietzsche presenta una explicación de la atribución de libertad a las acciones de la voluntad humana por parte de la cultura antigua griega. En definitiva, lo predeterminado y en todo grado previsible carece de interés, mucho más para los ociosos dioses olímpicos que se asoman al devenir de los asuntos humanos. En ellos existe incertidumbre, sorpresa, indeterminación. Fue en consideración a sus dioses que los griegos concibieron el invento de la voluntad libre, como un niño que pergeña sus pueriles habilidades para solicitar la atención de los adultos. En cuanto espectadores de la tragedia humana, los dioses sentían predilección por los lances insospechados e imprevisibles, por los giros súbitos de la fortuna, por las actitudes inopinadamente heroicas. El invento de la voluntad libre nació en el proscenio dónde se representaba la inagotable riqueza de los avatares humanos, buscando y solicitando la aquiescencia de los dioses, espectadores perennes del devenir de la tragedia de los hombres: «Aquella invención de filósofos tan temeraria, tan funesta, hecha por primera vez entonces para Europa, la invención de la “voluntad libre”, de la absoluta espontaneidad del hombre en el bien y en el mal, ¿no tuvo que hacerse ante todo para conseguir el derecho a pensar que el interés de los dioses por el hombre, por la virtud humana, *no podría agotarse jamás?* ». GM, p. 79

Por su parte, la tradición judía afirma que, en el inicio del tiempo, Dios crea a los animales y al hombre a su imagen y semejanza. El mundo es un acto de creación libre por parte de Dios, y aquel ser que ha sido creado por él a su imagen habrá de tener precisamente ese mismo atributo: la libertad de la voluntad, aquello que definitivamente le separa como una sima del mundo animal. El destino de la humanidad pendía de la decisión libre adoptada por los primeros hombres. Cuando los pasos de Yahve, que había acudido al Edén a la hora precisa de la brisa de la tarde, resonaban en ese espacio primigenio, el hombre tomó conciencia del alcance de su primer acto de rebeldía, realizado con deliberación y de forma premeditada, y que se patentizaba en su desnudez. La carne recibe su primera maldición. Indicio de la sombra proyectada por la concupiscencia, que acaba de ingresar en el mundo. La estirpe humana fue maldecida por un acto de libertad. En un futuro, habrá de ser precisamente la adhesión libre al proyecto soteriológico que Dios ha concebido para el hombre la clave para que éste alcance su salvación definitiva. La libertad abre y cierra la puerta de la trayectoria humana sobre la tierra, y más allá de ella, coronando su destino que alcanza un orbe sobrenatural. No hay esencia ni identidad humana sin libertad.

cuestión que nos ocupa se ha de partir del tratamiento que se realiza en torno a la identidad de la volición, con la pretensión de realizar un reconocimiento de todos los elementos que subrepticamente se encuentran a la base de los términos que la tradición ha considerado como los baluartes decisivos sobre los que descansaba el presunto carácter moral de las acciones.

Ciertamente, a lo largo del tiempo, la filosofía ha hecho uso del término *voluntad* como algo transparente y comprensible de suyo, carente absolutamente de equivocidad. En definitiva, como si «ésta fuera la cosa más conocida del mundo».³¹⁷ En el momento en el que la reflexión filosófica rigurosa ausculta la complejidad del problema, descubre el hecho de que la voluntad sólo se corresponde con un hecho unitario precisamente en la decisión no consciente de utilizar un mismo término para designar una pluralidad de afecciones: «A mí la volición me parece ante todo algo *complicado*, algo que solo como palabra forma una unidad».³¹⁸ La reflexión atenta de Nietzsche descubre el hecho de que en toda volición se oculta una pluralidad de sentimientos: por un lado, el sentimiento del estado del que nos alejamos, el sentimiento del estado hacia el cual tendemos, y al mismo tiempo el bipolar afecto del alejarse y el tender en sí mismo. De igual forma que se manifiesta una pluralidad de sentimientos en la volición, se ha de reconocer la presencia igualmente, en segundo término, de un acto de pensamiento que comanda el acto de voluntad «En todo acto de voluntad hay un pensamiento que manda».³¹⁹

Aquello que sea la voluntad no se reduce tan sólo a un complejo constituido por el pensar y el sentir, sino que es preciso señalar que en tercer término se encuentra un especial afecto, aquel que se corresponde especialmente con el afecto del mando: «En tercer término, la voluntad no es sólo un complejo de sentir y pensar, sino sobre todo, además, un *afecto*: y, desde luego, el mencionado afecto del mando».³²⁰

Nietzsche localiza la genuina realidad de aquello que hasta la fecha ha sido definido como *libertad de la voluntad* en el afecto de superioridad que detenta aquel que manda con respecto al otro que tiene que obedecer: «Yo soy libre, “él” tiene que obedecer».³²¹ En todo acto de voluntad se oculta tal conciencia. Un hombre que realiza una volición consiste en alguien que emite una orden a un algo que está en él, que es susceptible de obedecer, o al menos él atribuye a aquello que es ordenado la potestad de obedecer. Tras esta disección del fenómeno de la volición, resulta sorprendentemente idéntica la identidad de aquello que manda y de aquello que obedece. Somos

³¹⁷ MBM, p. 39

³¹⁸ MBM, p. 39

³¹⁹ MBM, p. 39

³²⁰ MBM, p. 39

³²¹ MBM, p. 39

nosotros mismos, en todos los casos, aquellos que mandan y obedecen al mismo tiempo, y dado que somos nosotros los que obedecemos, no nos son ajenos los sentimientos de coacción, urgencia, presión, resistencia y movimiento, los cuales se manifiestan habitualmente tras el acto de voluntad. El concepto sintético *yo* nos permite eludir esa dualidad, y esto trae consigo que a la consideración de la voluntad se hayan adherido una serie de razonamientos y conclusiones absolutamente erróneas, y al mismo tiempo de valoraciones que son calificadas por Nietzsche como falsas (*falschen Werthschätzungen*), aunque propiamente el acto de valorar se sitúa necesariamente más allá de los conceptos de verdadero y falso, ya que *sensu stricto* los mismos términos de verdad y falsedad son en sí mismos valoraciones. Como consecuencia de todo ello, el volente está convencido de que la volición es suficiente para la acción en cuestión:

En la medida en que, en un caso dado, nosotros somos a la vez los que mandan y los que obedecen, y, además, conocemos, en cuanto somos los que obedecen, los sentimientos de coaccionar, urgir, oprimir, resistir, mover, los cuales suelen comenzar inmediatamente después del acto de la voluntad; en la medida en que, por otro lado, nosotros tenemos el hábito de pasar por alto, de olvidar engañosamente esta dualidad, gracias al concepto sintético de “yo”, ocurre que de la volición se ha enganchado, además, toda una cadena de conclusiones erróneas y, por tanto, de valoraciones falsas de la voluntad misma,- de modo que el volente cree de buena fe que la volición *basta* para la acción”.³²²

En definitiva, el volente está persuadido de que voluntad y acción son realmente la misma cosa, atribuyendo el buen resultado obtenido a la voluntad misma, y disfrutando de esta manera de un incremento del sentimiento de poder que todo buen resultado acarrea. Realmente, aquello que se dirime en última instancia en el acto de voluntad es un sentimiento de poder, no siendo otra cosa la expresión “libertad de la voluntad” que la designación del estado placentero experimentado por el volente, que considera que ha sido su voluntad la que ha triunfado sobre las resistencias.

La volición consiste esencialmente en mandar y obedecer, sobre la base plural de aquello que Nietzsche denomina una constitución social de muchas almas (*eines Gesellschaftsbaus vieler Seelen*). Por todo ello, Nietzsche asegura que un filósofo debería considerar el acto de la volición desde la perspectiva moral, entendiendo propiamente moral cómo aquella doctrina que determina las relaciones especiales de dominio en las que aparece el fenómeno de la vida: «por ello un filósofo debería arrogarse el derecho de considerar la volición en sí desde el ángulo de la moral;

³²²MBM, p. 40

entendida la moral, desde luego, como doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno “vida” ».³²³

Por otra parte, entre los humanos pervive la vetusta ilusión (*uralte Wahn*) de que nos resulta accesible indefectiblemente el conocimiento de cómo se produce nuestro actuar en todas las situaciones posibles. Todos se sienten con el derecho de poder dictaminar la esencia del proceso que ha desencadenado una actuación ajena, de igual forma que consideran absolutamente transparente la causalidad responsable de un determinado proceso de actuación propia. Nuestra individualidad se encuentra instalada en una infalible atalaya desde la cual divisa y capta indubitavelmente las causas que han determinado la actuación, tanto individual como ajena. Esa privilegiada posición nos brinda la oportunidad de poder imputar la responsabilidad de las acciones al prójimo, al mismo tiempo que nos ofrece la ocasión, o bien de estimular la autocomplacencia personal atribuyéndonos los méritos de las acciones que merecen una valoración positiva, o bien de atormentarnos con el carcomer incesante de un malestar de conciencia: «¡sé lo que quiero, lo que he hecho, soy libre y responsable de ello, hago al otro responsable; a las posibilidades morales y a las emociones íntimas que anteceden a una acción sé llamarlas por su nombre; a vosotros os gustaría actuar como quisierais, - en esto me conozco bien y os conozco a todos vosotros! ».³²⁴

La moral tradicional, que echa sus raíces en el socratismo, ha defendido sistemáticamente el hecho de que, ante un conocimiento correcto, tenía que seguir necesariamente la acción correcta. En la *ciencia de la moral* occidental ha preponderado la ilusión y vanidad generales (*allgemeinen Wahnsinns und Dünkels*) de que existe un conocimiento de la esencia de una acción.

Pese a toda la reflexión precedente, es preciso esgrimir la posición contraria como aquella que hace una mayor justicia a la auténtica realidad de la acción: el conocimiento que logremos alcanzar sobre un hecho nunca es en sí mismo suficiente para traerlo a la realidad, siendo imposible tender el puente necesario entre el conocimiento y el hecho: « ¿No es justo ésa la “terrible” verdad: que todo lo que se pueda saber de un acto *nunca* es suficiente para llevarlo a cabo, que hasta ahora jamás se ha tendido el puente que va del conocimiento al acto, ni una sola vez? ».³²⁵

Con la fuerza de un intempestivo oráculo se manifiesta la siguiente sentencia: «¡Las acciones nunca son lo que parecen ser!» (*Die Handlungen sind niemals das, als was sie uns erscheinen!*)³²⁶ Si bien, tras un largo proceso de asimilación, la reflexión filosófica ha asumido el carácter

³²³ MBM, p. 41

³²⁴ A, p. 552

³²⁵ A, p. 552

³²⁶ A, p. 552

fenoménico de los objetos de la realidad externa, es preciso declarar a continuación, como necesario paso sucesivo, que no nos es posible acceder a la auténtica esencia de los actos morales. De esta forma, Nietzsche declara el fenomenismo en el ámbito del mundo interior. Las acciones morales son en realidad *algo distinto*; sin embargo, no podemos precisar qué. Todas las acciones son esencialmente desconocidas: « las acciones morales son realmente “algo distinto”, - mas no podemos decir: y todas las acciones son en esencia desconocidas ».³²⁷

A juicio de Nietzsche, la escrutadora circunspección con la que un agente moral procede a realizar examen de conciencia encaminado o bien a autoinculparse, o bien a exculparse a sí mismo, proceden de la tradicional creencia en el realismo moral. La tendencia a la *reificación* de los contenidos de la conciencia moral ha desatendido inexorablemente a la naturaleza *nouménica* de la auténtica identidad de las acciones morales.

Por otra parte ¿Cuáles han sido *in nuce* las particularidades atribuidas a las acciones netamente morales, y que las segregaban de las meramente acciones humanas sin más? En primer lugar, se ha establecido para calificar de moral a una acción la ausencia de egoísmo, de tal forma que haya sido realizada por amor a los demás, y sólo por ello. Nietzsche concluye categóricamente que siendo así, entonces no existen acciones morales (*so gibt es keine moralischen Handlungen!*). En segundo lugar, se ha dispuesto como condición del carácter moral de una acción la presencia incuestionable de libertad en la voluntad. Siendo esto así, vuelve de nuevo la ineludible declaración que proclama la inexistencia de las acciones morales (*so gibt es ebenfalls keine moralischen Handlungen!*)

¿De dónde procede entonces la persistente tendencia a declarar el indiscutible carácter moral de ciertas acciones? Exclusivamente, de ciertos desaciertos intelectuales, a través de los cuales se ha atribuido a determinadas acciones un valor superior al que propiamente poseen, siendo segregadas de las acciones presuntamente inferiores, que son aquellas calificadas como egoístas y no-libres. Como consecuencia tanto de la valorización del egoísmo, o de su replanteamiento en términos *extramorales*, como del cuestionamiento en profundidad del carácter libre de la voluntad humana, que revisten las acciones etiquetadas como morales, se neutraliza la mala apariencia atribuida a la imagen completa de las acciones y de la misma vida. No se trata tanto de promover la reconversión de las acciones, de tal forma que se fomente la opción por el bien frente a la inclinación por el mal. Frente a esto, Nietzsche propone un inédito bautismo axiológico: las acciones malas dejan de denominarse así porque dejan de serlo. No hay acciones buenas ni malas, dado que las condiciones que nos llevaban a condenar a unas y a valorar las otras son fruto de un desacierto intelectual.

³²⁷ A, p. 552

Dicho de otra manera, todas las acciones han de ser, en un cierto grado, egoístas, y en otro cierto grado necesariamente no libres: «Y como hasta ahora han sido éstas las acciones más frecuentes, y en el futuro seguirán siéndolo, le quitaremos ¡toda su *apariencia de maldad* ! A la imagen que se pueda tener de las acciones y de la vida. ¡Y eso será un gran logro! ¡Cuando el hombre ya no se considere malvado, dejará de serlo! ». ³²⁸

Prosiguiendo con las pesquisas dirigidas a desentrañar los resortes soterrados y necesariamente ocultos que yacen tras los venerables objetos de la consideración moral de la tradición, es preciso a continuación establecer el enlace entre la defensa de la libertad de la voluntad y el decisivo elemento que recibe en la reflexión nietzscheana el nombre de *espíritu de venganza*. De hecho, toda empresa genealógica, encaminada a hallar el origen genuino de aquello que hacemos, pensamos o sentimos, ha de toparse ineludiblemente con ese *espíritu*, ya que la fabulación configuradora a través de la cual el hombre dota de sentido a la realidad global del mundo es el despliegue del hilo a través del cual *la araña* de la venganza construye su instalación en la realidad : « En todas partes en que se han buscado responsabilidades, el que las ha buscado ha sido el *instinto de venganza*. Durante milenios este instinto de venganza ha dominado de tal modo a la humanidad que con su distintivo ha marcado a la metafísica entera, a la psicología, a la concepción de la historia y, sobre todo, a la *moral*. Por lejos que el ser humano haya llegado aunque sólo sea con su pensamiento, hasta allí ha inoculado en las cosas el bacilo de la venganza». ³²⁹

De esta forma, inevitablemente el espíritu de venganza es el elemento sobre el cual recae la autoría de la doctrina en torno a la voluntad, propia de la psicología moderna. Todo este cuerpo doctrinal obedece al propósito inequívoco de castigar, de desplegar un elenco de puniciones dirigido a aquellas naturalezas fuertes capaces de poner en peligro las condiciones de conservación de las naturalezas débiles. Los autores de la psicología que Nietzsche denomina *de la voluntad* han de buscarse en aquellas clases que tenían a su alcance la potestad de castigar, al frente de los cuales es preciso situar inevitablemente al sacerdote, figura especializada en el exquisito arte de emitir condenas. Todo este artilugio urdido con la maña específica que proporciona el espíritu de la venganza se sostiene necesariamente en un elemento fundamental, sin el cual no puede mantenerse en pie: la teoría del hombre “libre”. La fruición especial que proporciona la condena de la acción ajena, o incluso el deleite mórbido que produce un proceso interno de autocensura personal, son resultado de la consideración de un proceso de deliberación, que debe anteceder necesariamente a la realización de toda acción individual. Por otra parte, puede afirmarse que el auténtico *αρχή*

³²⁸ A, p 571

³²⁹ FP IV, 15 [30]

primigenio de naturaleza psíquica, a través del cual el hombre crea la figura de un dios justiciero, es precisamente el espíritu de venganza. Dios, que lee en los corazones de los hombres, sabe que han decidido pecar, haciendo caso omiso de la ley natural impresa en su carne. El ejercicio de la libertad hace al hombre merecedor justo del castigo divino.

En la consideración de Nietzsche, existen indicios de que asistimos a un proceso de inflexión de la tendencia antropológica que ha prevalecido durante siglos. Es preciso arrancar del mundo conceptos tales como el de culpa y el de castigo, ya que no tienen lugar en el nuevo planteamiento que la reflexión psicológica realiza en torno a los auténticos fundamentos de determinación de las acciones.

Más aún, Nietzsche considera que la teoría del libre arbitrio puede considerarse *antirreligiosa*, en el sentido de que alberga la pretensión de considerar al propio individuo como el responsable directo de todos sus estados y actos de naturaleza superior. De alguna manera, se corresponde con un sentimiento creciente de orgullo, con una acendrada tendencia a la autocomplacencia personal. En definitiva, el hombre considera que un determinado estado anímico, que incrementa en su interior la sensación de felicidad o placer, debe tener como antecedente necesario un acto de voluntad. Los actos de voluntad libre son entendidos como artífices necesarios de los instantes de elevación personal, por incremento de felicidad o por sensación creciente de poder.

La posición promovida en este asunto por el planteamiento de los filósofos morales ha consistido en declarar que ha existido responsabilidad siempre y cuando haya precedido un acto inequívoco de voluntad libre. La capacidad humana de iniciar acciones libres, y por tanto de determinar la voluntad, va inextricablemente unida al valor que el hombre se atribuye a sí mismo. El planteamiento paradigmático de esta tendencia promovida en el seno de la filosofía moral está preconizado por la reflexión kantiana, y su concepción del principio de la moralidad basado en la libertad de la voluntad.

En el primer libro de la *Crítica de la razón práctica* se afirma claramente que, a través del hecho de la autonomía en el principio de la moralidad, se pone de manifiesto que la razón pura puede ser práctica, es decir, que puede determinar por sí misma la voluntad con independencia de todo lo empírico. De esta forma, se enlaza de manera inseparable la autonomía de la voluntad con la conciencia de la libertad, hasta el extremo de que pueden ser consideradas como elementos idénticos.

En la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal,

de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad. *Aquella independencia*, empero, es libertad en el *sentido negativo*; esta *propia legislación* de la razón pura práctica y, como tal, práctica, es libertad en el *sentido positivo*. Así, pues, la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad, y ésta es incluso la condición formal de todas las máximas bajo cuya condición solamente pueden éstas coincidir con la ley práctica suprema.³³⁰

La voluntad de un ser racional, el cual como perteneciente al mundo sensible, se sabe sometido necesariamente a las leyes de la causalidad natural, también se considera a sí misma, a través de la praxis moral, como capaz de iniciar por sí una serie causal, con libertad, independiente del mundo natural. La naturaleza sensible de seres racionales consiste en la existencia de los mismos bajo leyes empíricamente condicionadas. Sin embargo, la naturaleza suprasensible de esos mismos seres consiste en su existencia según leyes independientes de toda condición empírica, pertenecientes de esta manera a la autonomía de la razón pura, constituyendo la ley moral la ley de esa autonomía. La ley moral sería, por tanto, una ley de la causalidad por la libertad, y también de la posibilidad de una naturaleza suprasensible.

De esta forma, a través de la moral la reflexión kantiana alcanza la bifurcación metafísica capaz de anonadar anímicamente a todo aquel que repare en su realidad: « Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*». ³³¹

La primera realidad enunciada se corresponde con el mundo exterior que se abre a la observación, a partir del espacio ocupado por la entidad material del cuerpo físico. La segunda se despliega a partir de la personalidad individual, y expone ante la mirada analítica un mundo infinito, pero solo penetrable a través de la reflexión y la especulación. El peso del firmamento y su innumerable cantidad de mundos aniquila la importancia que el hombre se puede atribuir en cuanto criatura animal. Sin embargo, el segundo mundo eleva la dignidad del sujeto humano, estableciendo un hiato ontológico decisivo que le distancia netamente del conjunto de seres meramente naturales, anclados en las coordenadas de la determinación causal. La libertad de la voluntad y la ley moral « me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley que no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito». ³³² De esta forma, la convergencia definitiva del hombre con

³³⁰ KANT, I., o.c., p. 52

³³¹ KANT, I., o.c., p. 197

³³² KANT, I., o.c., p. 197

el mundo inorgánico, que la muerte parece prometer, queda perentoriamente neutralizada a través del vector que constituye la ley moral, que traslada al individuo a un mundo suprasensible, cuyo fundamento y condición de posibilidad se corresponde con la libertad. Ésta puede ser entendida propiamente como aquella piedra de toque que nos permite tasar nuestro auténtico valor óntico, sustrayéndonos de la opacidad irracional del mundo sensible, y mostrándonos una vía de acceso a una dimensión inteligible que eleva ostensiblemente nuestra dignidad e importancia cósmica.

Todo este epítome de la doctrina moral kantiana puede globalmente contraponerse a la cuestión fundamental planteada por Nietzsche, referida a los juicios sintéticos a priori, pero perfectamente aplicable al conjunto de la obra kantiana : «¿Por qué es necesaria la creencia en tales juicios? ». ³³³ (*Warum ist der Glaube an solche Urtheile nöthig?*) ¿Por qué es precisa la fe en el imperativo categórico, en la ley moral, en la libertad de la voluntad?

Aquello que subyace indefectiblemente a la pretensión de fundamentar la necesaria libertad de la voluntad humana es la finalidad de conservar seres de nuestra especie, constituyendo un procedimiento que permite necesariamente la conservación y el acrecentamiento de una determinada voluntad de poder. La voluntad de poder dispone como un valor la creencia en la verdad de la ley moral, que presupone necesariamente como su condición de posibilidad la libertad, como mecanismo que permite henchir de orgullo entitativo al creyente en tal verdad. En realidad, obedeciendo a la finalidad de conservar seres como nosotros, podríamos perfectamente adherirnos a la creencia contrapuesta, negando la validez de los juicios kantianos y de la existencia de la ley moral en nosotros, en función de aquella perspectiva particular a través de la cual seres de conocimiento acomodan a su manera su particular *verdad* en torno al mundo y a la vida: «Solo que, de todos modos, la creencia en su verdad es necesaria, como una creencia superficial y una apariencia visible pertenecientes a la óptica perspectivista de la vida». ³³⁴

De toda la reflexión realizada en torno al problema de la libertad se desprende necesariamente el hecho de que la responsabilidad humana frente a su propio destino debe ser entendida de otra manera a como lo fue tradicionalmente. La acción de querer responde a causas de naturaleza psicofisiológicas, existiendo una recíproca imbricación entre los aspectos somáticos y *los anímicos*. Pero el hecho de que la responsabilidad absoluta sea descartada, y sus presupuestos teológico-metafísicos desenmascarados, no significa que desde el planteamiento nietzscheano se propugne una total irresponsabilidad, instalándose en un indiferentismo absoluto, sin que merezca ningún tipo de encomio de naturaleza moral aquellas acciones dirigidas a la autosuperación y a la transformación personal como

³³³ MBM, p. 32

³³⁴ MBM, p. 32

consecuencia de las acciones.

El error estriba en el planteamiento del problema según el cual la responsabilidad se dirime en términos absolutos, como si no existieran la gradación, y cómo si en este asunto no fuera pertinente matizar. La reflexión de Nietzsche discurre siempre en el filo del significado de los términos tradicionales y de unos contenidos inéditos que propiamente no son mentados si recurrimos al término en su significado tradicional. Es demasiado simplista afirmar que, dada la supresión del carácter libre de las acciones, y dado que este elemento sería aquel que posibilitase la superación y creación de sí mismo, elementos que recorren transversalmente el conjunto de su obra, la filosofía de Nietzsche se sitúa en una aporía irresoluble. La toma de conciencia de la ausencia de libertad en sentido tradicional es preciso encuadrarla en las etapas de evolución moral que se pueden adscribir al progresivo desarrollo evolutivo de la propia humanidad. En el periodo llamado premoral de la humanidad (*Vormoralische Periode*) el valor moral de una acción derivaba exclusivamente de sus consecuencias, haciendo elusión de la realidad particular del acto en sí. Cuando la humanidad ingresa en el periodo moral, no son las consecuencias sino la procedencia de la acción la que decide en torno al valor que ésta haya de merecer. Pese a la considerable modificación del punto de partida que el periodo moral puede constituir con respecto al periodo premoral, para culminar con éxito el proceso de superación de la moral es necesario alcanzar un tercer periodo que podría recibir la denominación de fuera-de-la-moral (*außermoralisch*), en el cual lo realmente decisivo para proceder a una evaluación del valor moral de una acción no habrá de radicar en la consideración de todos los elementos que la conciencia puede aprehender a través de un escrutinio de sus intenciones conscientes, atribuibles a acciones presuntamente libres y fruto de un acto clara y abiertamente deliberado por parte de la voluntad. Lo realmente decisivo es preciso más bien localizarlo en aquella dimensión a la que no tenemos fácil acceso, en los *territorios* pertenecientes a las áreas inconscientes de la personalidad, inaprehensibles a las disquisiciones que pretenden dictaminar la presencia inequívoca de actos libres de la voluntad. El establecimiento de una moral superior requiere el postulado de una libertad también superior, comprensible exclusivamente en términos de vías de acceso a niveles de excelencia personal, inalcanzable para la mayoría de seres humanos. Ciertamente, sin considerar una libertad superior no se puede postular la superación de la moral, y aquello que subyace en las distintas etapas presentadas por Nietzsche de evolución moral de la humanidad no es otra cosa que la transformación progresiva que ha de producirse en torno a la tematización que del fenómeno de la libertad ha de realizar el hombre superior, que detenta unas condiciones superiores de existencia.

7.8. Pecado

En el terreno del neoplatonismo germina la doctrina de Agustín de Hipona, uno de los doctores de la Iglesia Católica. En las *Confesiones*, su obra autobiográfica, afirma que una de las inquietudes que persistentemente dinamizan el discurrir de su pensamiento consiste en la identidad del mal, su procedencia, su sentido: « ¿De dónde, pues, procede el mal, si un Dios bueno hizo buenas todas las cosas? Ciertamente que él, siendo el Bien mayor y supremo, hizo los bienes menores. Sin embargo, todo es bueno, tanto el Creador como las criaturas. ¿De dónde viene, entonces, el mal? ». ³³⁵

La anémica determinación humana de arrostrar la iniquidad de la realidad de un mundo, el cual manifiestamente se muestra en connivencia con el mal, acaba quebrantándose ineludiblemente. Ciertamente un tipo de humanidad, de la cual Agustín de Hipona es portavoz, siente la confrontación con la realidad fáctica del mundo con un sentimiento que podría ser calificado de *bofetada ontológica*. Sus deseos son los jueces del ser. Ante esa situación, la única actitud admisible consiste en ampararse en otra dimensión de la justicia “creía en tu justicia”, y en abrazar el consuelo metafísico-emocional que proporciona la creencia en que el hombre es un ser que se encuentra errando en un territorio que no es propiamente el suyo, ya que está destinado a alcanzar, tras el peregrinaje sobre esta tierra, un estado de quietud absoluta en el que goce de una beatitud extrema en el seno de Dios como ser supremo: « Creía que has puesto el camino de la salvación humana en Cristo, tu Hijo, Señor nuestro, y en las santas Escrituras, avaladas por la autoridad de tu Iglesia Católica. Esta salvación de la humanidad está encaminada hacia aquella otra vida que tendrá lugar después de la muerte ». ³³⁶ En estas palabras encuentra adecuada expresión la actitud original de la fe cristiana. La promesa de la beatitud eterna se muestra como el único lenitivo que puede atenuar la congoja que sobreviene al ser humano cuando considera las condiciones en las cuales ha de cumplirse su existencia. Sin embargo, se trataría más bien de la apreciación y valoración emitida por un tipo de humanidad, por una especie determinada de hombre.

Desde la perspectiva del hombre que sufre, el sufrimiento clama en contra de la vida. Puesto que nos hace sufrir, esta vida es culpable. Nuestro estado actual es resultado y fruto de una culpa original. La condición humana originaria consiste en una humanidad feliz, inocente. « Dios creó al hombre a su imagen y lo estableció en su amistad. Criatura espiritual, el hombre no puede vivir esta amistad más que en la forma de libre sumisión a Dios ». ³³⁷ A juicio de la doctrina católica, el horizonte que hacía inteligible la relación

³³⁵ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, trad. cast. Jose Cosgaya, Madrid, Biblioteca de autores cristianos 1986, p. 207

³³⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, o.c., p. 213

³³⁷ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Getafe, Asociación de Editores del Catecismo 1992, p.93

entre el creador y la criatura creada se sintetiza en el oxímoron *libre sumisión*. En relación a la instalación originaria del primer hombre en el paraíso, la doctrina católica asegura:

El primer hombre fue no solamente creado bueno, sino también constituido en la amistad con su creador y en armonía consigo mismo y con la creación en torno a él; amistad y armonía tales que no serán superadas más que por la gloria de la nueva creación en Cristo. La Iglesia, interpretando de una manera auténtica el simbolismo del lenguaje bíblico a la luz del Nuevo Testamento y de la Tradición, enseña que nuestros primeros padres Adán y Eva fueron constituidos en un estado de santidad y justicia original.³³⁸

Esta gracia de la santidad original era una participación de la vida divina. Por la irradiación de esta gracia, todas las dimensiones de la vida del hombre estaban fortalecidas. Mientras permaneciese en la intimidad divina, el hombre no debía ni morir ni sufrir. La armonía interior de la persona humana, la armonía entre el hombre y la mujer, y, por último, la armonía entre la primera pareja y toda la creación constituía el estado llamado *justicia original*. Para corregir la intrínseca anomalía en la que se encontró el hombre tras la caída, Dios envía a su propio hijo, para restituir al hombre al estado que le corresponde:

De Adán a la actualidad, la humanidad se ha encontrado en un estado anormal: Dios mismo ha ofrecido a su hijo por la culpa de Adán, para dar fin a este estado anormal: el carácter natural de la vida es una *maldición*; Cristo restituye su estado normal a quien cree en él: lo hace feliz, ocioso e inocente.- Pero la tierra no ha comenzado a ser fértil sin trabajo; las mujeres no paren hijos sin dolores, la enfermedad no ha cesado: los más creyentes se encuentran aquí tan mal como los más incrédulos. Solo que el ser humano está liberado de *la muerte* y del *pecado*, afirmaciones que no admiten ningún control, he aquí lo que la Iglesia afirma con tan gran decisión. “Está libre de pecado” – no por su obrar, no por una rigurosa lucha por su parte, sino rescatado por el acto de la redención – por consiguiente, perfecto, inocente, paradisiaco...

La verdadera vida es sólo una creencia (es decir, un autoengaño, una locura) Toda la existencia real que lucha y que combate, llena de esplendor y de tiniebla, no es sino una existencia mala, falsa: la tarea consiste en *redimirse* de ella.³³⁹

Estas últimas palabras de Nietzsche se corresponden de manera muy precisa al testimonio vital del autor con cuya mención comenzaba el

³³⁸ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, o.c., p. 89

³³⁹ FP IV, 11 [263]

apartado: Agustín de Hipona. Las nociones teológicas básicas que este autor articula (creación, pecado, gracia) le permiten resolver el problema filosófico del mal, al margen de la presencia indómita y persistente de sus propios demonios personales. Las tesis agustinianas en torno al problema del mal en el mundo se distinguen en función del tipo de manifestación que éste adopte. Así hace referencia al mal físico (más en concreto Agustín habla de desórdenes) y al mal moral, resultado de los actos particulares de una voluntad individual humana que hace uso de su libertad para desobedecer el orden moral establecido y dispuesto por el creador. La sombra que la noción de concupiscencia proyecta sobre nuestra condición injuria esencialmente las inclinaciones inevitables de la naturaleza humana. El hombre se hallaría instalado en una inextinguible discordia al experimentar, como puertas abiertas de par en par para que ingrese el mal en el mundo, sus simples y elementales inclinaciones naturales. La vida en discordia consigo misma, animada por el espíritu de venganza, contra un mundo que es visto como una fuente incesante de desdichas; las fuerzas de la vida incorporadas en la textura más íntima de *los tuétanos* del ser hombre, los impulsos inevitables y los instintos naturales, injuriados y denigrados con su subsunción general en la concupiscencia: «quiero hacer memoria de mis pasadas fealdades y de las corrupciones carnales de mi alma. No lo hago para regodearme en ellas, sino por amor tuyo, Dios mío. Y lo hago por amor de tu amor. Voy a evocar mis caminos llenos de perversión, con ese poso de amargura que supone remover estos recuerdos».³⁴⁰

Cuando Nietzsche hace referencia al discurso proferido por el tipo de humanidad que representa la idiosincrasia cristiana « ¡Qué aire enfermo y enrarecido en medio de toda esa excitada habladuría de “redención”, amor, “bienaventuranza”, fe, verdad, “vida eterna”! »³⁴¹, al mismo tiempo presenta como contrapunto benéfico la lectura de un libro que pueda ser considerado realmente pagano: «*Pagano* es el decir sí a lo natural, el sentimiento de inocencia en lo natural, “la naturalidad”. *Cristiano* es el decir no a lo natural, el sentimiento de indignidad en lo natural, la antinaturalidad».³⁴² Paradigma del espíritu del paganismo que vive reconciliado con su propia condición natural, y exhibe la inocencia inherente a la realización de aquellas mismas acciones, de las cuales tan solo el mero recuerdo quebraba la paz espiritual de Agustín de Hipona, es el *Satiricón* de Petronio: « ¡Qué reconfortante después del nuevo Testamento tener en la mano por ejemplo a Petronio! ¡Cómo se encuentra uno de inmediato restablecido! ¡Cómo se siente la proximidad de la espiritualidad sana, desbordante, segura de sí misma y maliciosa! – y finalmente uno se detiene ante la pregunta: “¿no tiene la

³⁴⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, o.c., p. 57

³⁴¹ FP IV, 9 [143]

³⁴² FP IV, 10 [193]

porquería antigua más valor aún que toda esta pequeña y pretenciosa sabiduría y santurronería cristiana! ».³⁴³

Actitudes irreconciliables donde las haya: San Agustín versus Petronio. Bendición de la carne frente al repudio de la sensualidad, inocencia frente a pecado, y mucho más de fondo, Cristo frente a Dionisos :«el cristianismo dio de beber veneno a Eros:- éste no murió, pero degeneró convirtiéndose en vicio».³⁴⁴

³⁴³FP IV, 10 [93]

³⁴⁴MBM, p. 110

7.9. Redención

La teología moral occidental de filiación cristiana descansa necesariamente en una concepción que ordena los acontecimientos macrohistóricos ubicándolos en una vinculación con el hecho nuclear constituido por la redención del hombre. La tradición de los padres de la Iglesia, y las sucesivas definiciones del dogma acometidas en los distintos concilios que jalonan la historia de la Iglesia, manifiestan la fundamental importancia atribuida al hecho de la redención humana a través de la encarnación. No existe un hecho que supere a éste en importancia crucial para la humanidad. Por otra parte, el resto de acontecimientos sucedidos al cabo del tiempo adquieren su sentido en su vinculación con él. La premisa más elemental de la que parte la concepción antropológica de filiación cristiana consiste en la convicción de que ser hombre significa consistir en un ente necesitado de salvación. De ahí la intrínseca insuficiencia de nuestra condición natural, y el carácter anómalo del conjunto de rasgos constitutivos definidores de nuestro ser.

En la reformulación de los dogmas religiosos presente en la metafísica de la voluntad de Schopenhauer puede encontrarse una manera particular de concebir la redención del mundo y la redención del individuo particular, el cual puede relacionarse con su pasado a través de un acto salvífico, que ordene al mismo tiempo, en una cierta dirección, su proyección de cara al anticipo de los acontecimientos que constituirán su futuro. En Schopenhauer, la maldad es predicable del ser en-sí del mundo, de la voluntad, fundamentalmente porque carece de sentido, de finalidad, y debe ser concebida al margen de toda consideración teleológica. El sufrimiento del mundo no tiene ningún sentido porque también carece de sentido el propio mundo. La redención del mundo, tomando como fundamento la teoría en torno a la voluntad, ha de venir de la mano del santo, de aquel que sea capaz de vencer, en el pulso entablado con la voluntad, a través de un especial acto de conocimiento; de aquel que reconozca precisamente la carencia esencial de sentido del ser, del carácter fútil de todos los anhelos y querencias humanos, del carácter mistificador de todas las posibles concesiones de valor y sentido a la realidad. El único sentido que quizás pudiera ser concebible podría venir sólo del reconocimiento del sin sentido absoluto del mundo.

Si bien la voluntad ha sido entendida como flujo perenne de querer, sin objetivo ni meta, y por tanto al margen de cualquier consideración teleológica, puede, sin embargo, considerarse un especial finalismo en el acto de objetivación de la voluntad que representa la realidad humana, ya que a través de la posible negación de la voluntad, que pueden realizar ciertos individuos señalados, puede edificarse una salutífera presa de contención que hace que la voluntad quede neutralizada en su pulsión incesante volitiva. Son concebibles para la imaginación mundos inmensos,

en los cuales la voluntad se objetiva simplemente en las fuerzas elementales. Pero en la decisión humana de desactivar el apremio de la voluntad asistimos al instante decisivo cosmológicamente, en el cual la voluntad queda neutralizada, el espejismo de la individuación reconocido como tal, y establecidas las bases para una concordia definitiva entre los seres del mundo, al desenmascarse como ficticia la rivalidad que eternamente les enfrentaba. Es mediante una particular *epojé* volitiva, al alcance de ciertos individuos, como reamente la realidad del mundo podría caminar en dirección a una posible redención.

Con respecto a la redención personal de los hechos acaecidos en el pasado, el remordimiento no puede consistir para Schopenhauer en el sentimiento de pesadumbre que viene como consecuencia de considerar que la voluntad individual no ha sido capaz de plegarse a unos imperativos que representen un deber objetivo fuera de la misma voluntad. Ese remordimiento puede entenderse como un estado psicológico, mediante el cual la norma objetiva adquiere si cabe mayor realce para un sujeto que autocensura su falta de docilidad ante el imperativo manifestado en dicha norma. Schopenhauer destierra del mundo moral la realidad de los imperativos. No podemos decidir nada con respecto al ser de la voluntad a partir de los hechos concretos y particulares, en el sentido de que el remordimiento no puede cargar las tintas en la inconveniencia de ciertas acciones, como si estas fueran algo accesorio, sin conexión directa propiamente con lo que somos. Para descubrir lo que son las acciones no es preciso atender a veleidades ocasionales, que inclinen nuestra voluntad en una dirección o en otra, sino que es preciso establecer la existencia de una correspondencia incuestionable y directa entre lo que hacemos y lo que somos. El bien y el mal no pueden ser entendidos como atribuciones extrínsecas que evalúan el rango moral de acciones concretas, debiendo de ser más bien entendido el ser absoluto del hombre, la voluntad, que no es en absoluto susceptible de cambio, como el único portador de la bondad y la maldad. De existir remordimiento, este sentimiento debería ir dirigido no tanto a las acciones realizadas, como si estas pudieran haber sido distintas a las que han sido, sino más bien a la cualidad moral del ser que somos en realidad, que se pone de manifiesto en lo que hacemos, y que necesariamente deberá permanecer inalterable. Sería un error craso de la moral atribuirnos un ser en sí inalterable, y considerar que las acciones que se realizan pueden modularse en el sentido de que pueden ser expresiones indistintamente del bien o del mal. Propiamente el valor de las acciones ya está decidido atendiendo al ser que somos. Ante el dolor que sobreviene tras la consideración de una mala acción, el sentimiento no debe ir dirigido a la inconveniente realidad de la acción cometida, sino a la cualidad general de nuestro ser conocido a través de esa acción. Siendo así, no hay lugar para una consideración particular que pretenda hacer el propósito de actuar en lo

sucesivo en la dirección contraria. Nuestro ser original, inamovible e inalterable, constituye una losa tal que estamos absolutamente incapacitados para realizar acciones libres, por más que ese ser se nos muestre como libertad, en el sentido de que escapa a las leyes de determinación fenoménica. El arrepentimiento por lo que somos estaría abocado, en esta consideración, a eternizarse, en cuanto que las acciones no tienen enmienda posible en aquello que atañe al ser originario del que proceden y del que son manifestación. Aspectos particulares y accesorios pueden modificarse, y mejorarían fácticamente nuestro obrar, pero nada se puede hacer para reparar o enmendar la naturaleza moral del ser que somos y que nos constituye. Tal y como expone Simmel: « Schopenhauer pone al descubierto aquí tal vez la más trágica de las situaciones éticas. La plena responsabilidad por un ser principal que no puede rectificarse, y cuya “libertad”, al mismo tiempo que fundamentaba su responsabilidad, establecía su carácter irremediable». ³⁴⁵

La moral consistente, como ya se ha visto, en la destrucción del principio de individuación y la consideración del ser común constitutivo de toda la realidad, dirige los pasos hacia el único camino posible de redención que en el planteamiento de Schopenhauer se puede considerar: la voluntad, la cual a través de un acto de querer, quiere su propia destrucción y parálisis, con lo cual queda detenido el flujo persistente a través del cual afluye el dolor en el mundo. Ciertamente, todo debe ir precedido de un acto de conocimiento, el cuál predispone convenientemente a realizar la consideración oportuna en torno a la auténtica realidad del mundo, internalizando saludablemente el contenido que declara la expresión siguiente: *el mundo es voluntad y representación*.

La consideración que desde la filosofía de Schopenhauer se realiza en torno a la noción de redención se aleja considerablemente de ciertos presupuestos fundamentales que pertenecen a la representación tradicional presente en la concepción cristiana, si bien conserva ciertos elementos subyacentes que se corresponden notoriamente con la consideración en torno a la vida y a la realidad presentes en el planteamiento religioso. Si bien postula la necesidad de una redención, que habrá de provenir del decisivo acto de negación de la voluntad, su *deconstrucción* del arrepentimiento supone un decisivo punto de inflexión, en lo que atañe a un alejamiento notorio de las concepciones propias de la concepción teológica.

Frente a la concepción de Schopenhauer, que permanece permanentemente como necesario contrapunto a la posición de Nietzsche con respecto al fenómeno que nos ocupa, es preciso presentar como paradigma de la actitud que adopta un hombre de fe, que procura encontrar redención del pasado a través del arrepentimiento, el testimonio particular de Agustín de Hipona. En *Las confesiones* este autor adopta la sola actitud con

³⁴⁵ SIMMEL, G., *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. cast. Francisco Ayala, Prometeo libros, Buenos Aires 2005, p. 145

la que un creyente puede reconciliarse con el tiempo pasado, y de esta forma redimirlo. La manera mediante la cual el cristiano redime su pasado, hasta el punto incluso de llegar a aceptar lo transcurrido, e incluso amarlo, es el arrepentimiento. La acción dirigida a realizar una *revisita* doliente emprendida por Agustín de Hipona posibilita la verbalización de las vivencias que son consideradas a través del prisma del perdón, alcanzado a través del dolor de los pecados. Agustín no hace inventario de sus faltas, sino de sus pecados, del camino tortuoso del cual se redime merced a su arrepentimiento: «Ahora bien, el arrepentimiento sólo lleva a la redención del “fue”, en la medida en que debe contribuir a ella, cuando como penitencia se mantiene en conexión esencial con el perdón de los pecados y así está referido de antemano y en general al pecado. Advirtamos, sin embargo, que pecado es algo esencialmente distinto de una falta moral. El pecado sólo se da en el ámbito de la fe».³⁴⁶

El sentido de la redención cristiana del pasado, entendido como aquello cuya esencia yace postergada en el acontecimiento consumado, permanece inseparablemente vinculado con la noción de arrepentimiento, que al mismo tiempo presupone la idea de pecado, como acto de desacato a la voluntad eterna de Dios. El arrepentimiento tiene tal determinación metafísica y teológica que no sería admisible atribuir propiamente arrepentimiento a un no creyente, a no ser que reparemos genealógicamente en el hecho de que el sentido de ciertas nociones psicológicas pone necesariamente de manifiesto la presencia configuradora de la conciencia teológica. Los residuos del cristianismo depositados en la conciencia requieren tiempo para su definitiva expurgación, de tal forma que la adscripción al grupo de todos aquellos que han tomado conciencia de la muerte de Dios exige el reconocimiento de la pervivencia de algún resto de cristianismo en el *sentimiento*: «No se es uno de los nuestros mientras no se tenga vergüenza de descubrir en sí algún resto de cristianismo en el sentimiento: *entre nosotros el viejo ideal tiene en su contra la conciencia*».³⁴⁷

Desde la perspectiva de Nietzsche, en la cuestión relativa al arrepentimiento se dirime una pugna decisiva entre salud y enfermedad: «Se está sano si se bromea sobre la seriedad y el celo con los que una cualquiera de las particularidades de nuestra vida ha llegado a hipnotizarnos, si en el remordimiento se siento algo así como el mordisco de un perro contra una piedra, si uno se avergüenza de su arrepentimiento».³⁴⁸

Por otra parte, en la reconciliación humana con aquello que *ya fue*, a través del camino del arrepentimiento en sentido cristiano, anida a juicio de Nietzsche el espíritu de aquello que subyacía como principio configurador básico en el ideal ascético, como compleción global nihilista de los

³⁴⁶ HEIDEGGER, M., *¿Qué significa pensar?*, trad. cast. Raúl Gabas, Trotta, Madrid 2010, p.69

³⁴⁷ FP IV, 10[6]

³⁴⁸ FP IV, 14 [155]

elementos del resentimiento y la mala conciencia: el espíritu de venganza. Cualquier empresa genealógica encaminada a hallar el origen genuino de aquello que pensamos, sentimos o hacemos ha de toparse ineludiblemente con el instinto de venganza, ya que la fabulación configuradora a través de la cual el hombre dota de sentido cognoscitiva, psicológica y metafísicamente la realidad global del mundo es el despliegue del hilo, a través del cual la araña de la venganza construye su instalación en la realidad: «durante milenios este instinto de venganza ha dominado de tal modo a la humanidad que con su distintivo ha marcado a la metafísica entera, a la psicología, a la concepción de la historia, y sobre todo, a la *moral*. Por lejos que el ser humano haya llegado aunque sólo sea con su pensamiento, hasta allí ha inoculado en las cosas el bacilo de la venganza».³⁴⁹

La redención del espíritu de la venganza puede ser considerada el objetivo primordial del pensamiento de Nietzsche, al tiempo que este espíritu puede ser entendido como un *a priori* ineludible a toda suerte de praxis humana:

El blanco del pensamiento de Nietzsche es la redención del espíritu de venganza. El blanco de su pensamiento es un espíritu que, como libertad de la venganza, está antes de todo simple hermanamiento, pero también antes de todo querer castigar solamente, antes de todo esfuerzo por la paz y toda práctica de la guerra, antes del espíritu que quiere fundar y asegurar la paz mediante pactos. El espacio de esta libertad de la venganza está igualmente antes de todo pacifismo y de toda política de fuerza. Radica asimismo antes de todo exánime deslizarse de las cosas y del oprimirse en torno al sacrificio, lo mismo que antes de la acción ciega a todo precio.³⁵⁰

Sobre el instinto de venganza también se pronuncia Zarathustra a través de sus discursos, que pueden quedar debidamente contextualizados a partir de la descripción de la escena que les precede:

Y cuando yo venía de mi soledad y por vez primera atravesaba este puente: no quería dar crédito a mis ojos, miraba y miraba una y otra vez y acabé por decir: “¡Esto es una oreja, ¡ una sola oreja, tan grande como un hombre! Miré mejor; y, realmente, debajo de la oreja se movía aún algo que era pequeño, y mísero, y débil hasta el punto de provocar lástima. Y verdaderamente la monstruosa oreja se asentaba sobre una pequeña varilla delgada - ¡y la varilla era un hombre! Quien mirase con una lente podría haber reconocido aún un pequeño rostro envidioso; y también que en la varilla se balanceaba una abultada almita. Y el pueblo me decía que la gran oreja era no sólo un hombre, sino un gran hombre, un genio. Mas yo jamás he creído al pueblo cuando ha hablado de grandes hombres- y mantuve mi creencia de que era un lisiado al revés, que tenía muy poco de todo, y demasiado de una sola cosa.”³⁵¹

³⁴⁹ FP IV, 15 [30]

³⁵⁰ HEIDEGGER, M., o.c., p. 57

³⁵¹ Z, p. 203

Zaratustra atraviesa un puente. Bajo el puente se encuentra el fluir del río, río en cuyas aguas nadie puede bañarse dos veces. El fluir del río, el fluir del tiempo. Sobre ese puente se encuentra una oreja enorme, hipertrofiada. Ese miembro gigantesco aprisiona debajo de sí a un hombre. El hombre oculto tras la enorme oreja cruza el puente porque forzosamente está en transición; la segmentación de la que está aquejado se encuentra en proceso de devenir, de tal forma que de dicho proceso surja la recomposición de los fragmentos y miembros de hombres dispersos por el suelo: «Yo camino entre los hombres como entre fragmentos y miembros de hombres. Y si mis ojos huyen hacia el pasado: siempre encuentran lo mismo: fragmentos y miembros y espantosos azares».³⁵² El hombre-oreja es exponente de una determinada humanidad, de aquella que congelaría el fluir de la realidad a través del espíritu de la venganza; si el discurrir fluctuante del devenir que es el mundo arrastra con su corriente al hombre, es preciso parapetar persistentemente ese fluir a través de un cauce preestablecido, que violenta de raíz la genuina identidad de la realidad. Dotar al tiempo de sentido otorgando a cada instante la significación que se deriva de su inserción en un proyecto trascendente soteriológico. Desde la perspectiva segmentada del hombre-oreja (perspectiva que se ignora en cuanto perspectiva) no hay tal fluir, si por fluir entendemos el discurrir caótico y sin sentido del flujo de la realidad. Es preciso el flotador de la venganza para hacer frente a la inconsistencia caótica del mundo. El fluir de las aguas no ofrece ningún asidero al hombre. Para el hombre ascético, sólo Cristo caminó sobre ellas, él que realiza el plan de salvación que permite situarse al hombre en una historia dotada de significación.

Frente al hombre-oreja, Zaratustra afirma que la auténtica redención del espíritu de venganza consiste en «Redimir a los que han pasado, y transformar todo “fue” en un “así lo quise”- ¡sólo eso sería para mí redención! ».³⁵³ El artífice de la redención habrá de ser la voluntad, desasida de cualquier complicidad con el espíritu de la venganza: «Voluntad- así se llama el libertador y el portador de alegría: ¡esto es lo que yo os he enseñado, amigos míos! ».³⁵⁴ Aquello que aún mantiene cautiva a la voluntad es precisamente la impotencia que sobreviene toda vez que comparece el carácter compacto e insoslayable de todo “fue”. La voluntad no puede dejar de ofrecer su cerviz a la espada de Damocles del carácter perentorio de todo “fue”; no puede plegarse sobre sí misma y querer hacia atrás; la piedra que no puede remover se llama “lo que fue, fue”. En el ideal ascético ya se puso de manifiesto que la voluntad no puede dejar de querer, y que incluso prefiere querer la nada a no querer. No se limita a remover piedras: las arroja ante la realidad de algo ante lo cual ella se muestra impotente de querer. La

³⁵² Z, p. 203

³⁵³ Z, p. 204

³⁵⁴ Z, p. 204

venganza es una manifestación de voluntad, de una voluntad de depreciar el mundo. La necesaria circunscripción de la voluntad en *el ahora* le impide querer hacia atrás. Esta impotencia es fuente de sufrimiento, y el sufrimiento se convierte en indicador de castigo, de culpabilidad:

El espíritu de venganza: amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo. “Castigo” se llama a sí misma, en efecto, la venganza: con una palabra embustera se finge hipócritamente una buena conciencia. Y como en el volente hay el sufrimiento de no poder querer hacia atrás,- por ello el querer mismo y toda vida debían- ¡ser castigo! Y ahora se ha acumulado nube tras nube sobre el espíritu: hasta que por fin la demencia predicó: “¡Todo perece, por ello todo es digno de perecer!”³⁵⁵

La voluntad de nada, la depreciación del mundo sensible a través de la evasión transmundana hacia un horizonte suprasensible, en cuanto ámbito de la auténtica realidad, como estrategia mediante la cual el espíritu de venganza redime, a su manera, el sufrimiento ineludible de una existencia que no puede querer hacia atrás. La manifestación en el hombre de la voluntad de poder se realiza precisamente a través de la voluntad de nada. El resentimiento, la mala conciencia, el ideal ascético, el espíritu de venganza, el nihilismo: sintomatología elocuente de una determinada voluntad, que a pesar de su intrínseca negatividad, no por ello deja de ser voluntad de poder. De igual forma que los síntomas de una enfermedad no sólo nos muestran la dolencia que los provoca, sino que hacen comparecer ante nosotros la realidad del cuerpo y la misma identidad somática que nos constituye, así la voluntad nihilista no se corresponde tan sólo con una cualidad determinada de la voluntad de poder, sino que debe ser entendida más bien como *la ratio cognoscendi* de la voluntad de poder en general. Porque la vida es culpable, debe ser corregida: así se expresa el espíritu de venganza. La losa de *lo que fue* atenaza a la voluntad y la inscribe en el ahora, congelando el fluir de la realidad. Ninguna otra fórmula de redención puede ser auspiciada desde el espíritu de venganza que no sea el fabular un transmundo ajeno al devenir:

Oh, ¿dónde está la redención del río de las cosas y del castigo llamado existencia? Así preguntó la demencia. ¿Puede haber redención si existe un derecho eterno? ¡Ay, irremovible es la piedra “fue”: eternos tienen que ser también todos los castigos!” Así predicó la demencia. “Ninguna acción puede ser aniquilada: ¡cómo podría ser anulada por el castigo! Lo eterno en el castigo llamado “existencia” consiste en esto, ¡en que también la existencia tiene que volver a ser eternamente acción y culpa!”³⁵⁶

³⁵⁵ Z, p. 205

³⁵⁶ Z, p. 206

En el discurso de Zaratustra se produce un decisivo punto de inflexión: la voluntad no tiene por qué hollar siempre la cara sombría de la tierra. La voluntad también puede crear. Otras tierras pueden ser conquistadas porque otros mundos son posibles para la creatividad de la voluntad. ¿Quién ha dicho que la voluntad no puede querer hacia atrás? Esa torsión hasta la fecha ha sido imposible para la voluntad rehén del espíritu de la venganza. Se contorsionaba hacia un futuro, anclada en un presente, redimiendo el pasado a través del espíritu de venganza, que valoraba la existencia como culpable en un mundo plagado de negatividad: « todo “fue” es un fragmento, un enigma, un espantoso azar- hasta que la voluntad creadora añada: “¡pero yo lo quise así!” ». ³⁵⁷

Instante exultante: el mundo se redime a sí mismo a través de la voluntad de poder en el hombre, que pierde la cualidad negativa y se manifiesta de forma afirmativa: « ¿Se ha convertido ya la voluntad para sí misma en un libertador y en un portador de alegría? ¿Ha olvidado el espíritu de venganza y todo rechinar de dientes? ¿Y quién le ha enseñado a ella la reconciliación con el tiempo, y algo que es superior a toda reconciliación? Algo superior a toda reconciliación tiene que querer la voluntad que es voluntad de poder- sin embargo ¿cómo le ocurre esto? ¿Quién le ha enseñado incluso el querer hacia atrás? ». ³⁵⁸ La auténtica tierra de remisión será aquella que se conquiste una vez que la voluntad de poder se transmute de tal forma que se convierta de negativa en positiva, se transforme de negadora en afirmadora. Si el *pack* nihilista (resentimiento, mala conciencia, ideal ascético) expresaba la negatividad como aquello que nos permitía conocer la voluntad de poder, la afirmación puede ser considerada su *ratio essendi*: « El nihilismo expresa la cualidad de lo negativo como *ratio cognoscendi* de la voluntad de poder: pero él no se acaba sin transmutarse en la cualidad contraria, en la afirmación como *ratio essendi* de esta misma voluntad ». ³⁵⁹

Desde el enfoque que brinda la interpretación de Heidegger en torno a la cuestión relativa a la redención expuesta en *¿qué significa pensar?* la voluntad puede liberarse de la aversión contra el tiempo transmutando su propia naturaleza y transitando de la negatividad a la positividad, cuando su querer se orienta de manera constante hacia el ir y venir de todo, hacia el retorno global de todo. En el acto mediante el cual la voluntad se decide a querer lo que ha sido, lo quiere de tal forma que quiere al mismo tiempo su retorno idéntico y eterno: « la voluntad está redimida de lo adverso cuando quiere el constante retorno de lo mismo. Así la voluntad quiere la eternidad de lo querido ». ³⁶⁰ Ciertamente, en el libro segundo de *Así habló Zaratustra*,

³⁵⁷ Z, p. 206

³⁵⁸ Z, p. 206

³⁵⁹ DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*, París, Puf 2003, p. 199

³⁶⁰ HEIDEGGER, M., o.c., p. 69

en dónde se sitúa el capítulo *De la redención*, Zaratustra no ha gestado en su interior la doctrina del eterno retorno. Es en el último apartado del libro segundo denominado *la más silenciosa de todas las horas* cuando la realidad de aquello que él no se atreve ni siquiera a mentar, aquello que parece superar sus fuerzas y que le obliga a volver de nuevo a su soledad, apartándose de sus discípulos, se le hace manifiesto.

El hombre-oreja cruzaba un puente porque transitaba de un estado a otro, y el elemento que permite la realización plena de la transición es la redención del espíritu de la venganza. El transeúnte se dirige a un territorio en donde no cabe espacio para la venganza, entendida como aversión dirigida hacia lo meramente pasajero: « El transeúnte pasa a la voluntad que quiere el eterno retorno de lo mismo, a una voluntad que como tal es el ser originario de todo ente ».³⁶¹

Lejos de cualquier significación meramente psicológica, a juicio de Heidegger la determinación de la esencia de la venganza como voluntad, y como aversión contra el tiempo que discurre, es de carácter metafísico, dado que « está pensada desde la voluntad que se quiere eternamente a sí misma como el eterno retorno de lo mismo ».³⁶²

La voluntad del eterno retorno de lo mismo quiere, y redime al mismo tiempo con su querer, lo que ha sido, porque la voluntad de poder que quiere y se proyecta hacia el futuro encuentra en esta dimensión una imbricación necesaria con aquello que ya sucedió. Lo que pasó volverá. Si mi voluntad quiere el futuro, al mismo tiempo quiere el retorno de lo que sucedió, que queda de este modo rescatado de su ingreso en el pasado. Redención ciertamente muy diferente de aquella a la que se acogía Agustín de Hipona, que solo podía reconciliarse con el pasado arrepintiéndose de él. Desde su presente se arrepentía de un pasado que no debía haber sido así. De igual forma también se encuentra considerablemente lejos de la concepción de Schopenhauer, que aunque no deja espacio para el arrepentimiento personal, dado el carácter inexorable que han de poseer las acciones cometidas, considera que solo cabe arrepentimiento ante el ser que somos. La valoración que merecería aquello que yace en el pasado habría de ser necesariamente negativa, en cuanto es consecuencia necesaria de nuestra identidad constitutiva, que es intrínsecamente mala. Schopenhauer permanece permanentemente cautivo de las redes del espíritu de la venganza. Frente a esto, en Nietzsche se produce una especial metonimia de sentido entre el *sein* y el *sollen*, en cuanto que *el ser* se halla en una relación de contigüidad tal con el *así debía ser porque así quiero que haya sido*, que permitiría el intercambio semántico de sus denominaciones.

Neutralizar el decisivo peso histórico del espíritu de venganza trae consigo la concepción de una terapia de la cultura que consiga definitivamente

³⁶¹ HEIDEGGER, M., o.c., p. 70

³⁶² HEIDEGGER, M., o.c., p. 71

arrojar del mundo el concepto de culpa y el concepto de castigo; una modificación sustancial de la estimación global del mundo del devenir, una redención de la actitud que impugna la idea de totalidad, una purificación sistemática de las dimensiones culturales secularmente contaminadas a través de la perspectiva propia del espíritu de venganza. Esta iniciativa cultural se apresta a obtener un objetivo de forma prioritaria: la devolución de su originaria inocencia al proceso de devenir. Es preciso arrancar de cuajo la creencia de que tras nuestra identidad se oculta una intención eterna, que providencialmente regula el discurrir de los acontecimientos, y orienta teleológicamente cada uno de los sucesos constitutivos del tiempo. No hay fines, ni providencia, ni ideales que cumplir ni que realizar. No es preciso sacrificar más fuerza ni energía en aras de ideales hipostasiados que juzgan la realidad, la historia y el devenir.

La asignación de la responsabilidad de lo que somos, de lo que nos ocurre, de los avatares que atribulan la trayectoria humana en el discurrir del tiempo, o de las calamidades naturales que arruinan las expectativas humanas de prosperidad, o bien a un dios, o bien a la propia naturaleza, supone una tergiversación fundamental que ocasiona la imposibilidad de reconocer el hecho primordial de la inocencia que debe ser necesariamente atribuida al proceso del devenir: «Apenas nos *imaginamos* alguien que sea responsable de que seamos de tal y cual manera, etc. (Dios, naturaleza), atribuyéndole así que nuestra existencia, nuestra felicidad y nuestra miseria son *intención* suya, nos arruinamos la inocencia del *devenir*. Tenemos entonces a alguien que con nosotros y por medio de nosotros quiere alcanzar algo».³⁶³

³⁶³FP IV, 9 [91]

7.10. Cultura trágica como resultado necesario de la nueva valoración

La nueva valoración habrá de implantar necesariamente una actitud, entre aquellos que han realizado con éxito el experimento de la transvaloración, que recibe el nombre de sentimiento dionisiaco ante la vida. De manera efectiva pero al mismo tiempo inevitable, la nueva valoración habrá de finiquitar definitivamente el cristianismo, en lo que respecta a su influencia en la configuración de juicios de valor inscritos en sistemas de instintos que establecen la negación ascético-nihilista de elementos primordiales constituyentes de la identidad humana. De esta forma, será inevitable volver a poner los ojos en aquellas actitudes propias de la cosmovisión pagana que establecen las bases de una cultura que puede recibir el título de trágica.

En definitiva, asimilar la irresponsabilidad humana frente al tiempo, a través del reconocimiento de la inocencia del devenir; afrontar reciamente la ausencia de finalidad moral del mundo, abrazando el enigma que plantea el sinsentido del ser (sin adoptar la actitud optimista-ingenua de un racionalismo de filiación socrática) trae necesariamente consigo el ingreso en una cultura que se denomina trágica.

La cultura trágica se presenta persistentemente, a lo largo de toda la obra nietzscheana, oponiéndose a una concepción dimanante de un optimismo de debilidad, que pretende confiar la empresa de descifrar el sentido del mundo a la razón, dado el carácter inteligible de la realidad que se muestra necesariamente accesible al *utillaje* cognoscitivo humano. Frente a la actitud decadente del optimista, que confía en que el despliegue del conocimiento permitirá el acceso definitivo a la verdad, y el consiguiente dominio del mundo, lo trágico presupone necesariamente la bizarría de la actitud que no se arredra ante el carácter necesariamente enigmático del mundo, la naturaleza fabuladora de cualquier explicación racional-científica, y el misterio del dolor, que parece impugnar permanentemente la validez del mundo reclamando un rescate y una redención:

Con este conocimiento se introduce una cultura que yo me atrevo a denominar trágica: cuya característica más importante es que la ciencia queda reemplazada, como meta suprema, por la sabiduría, la cual, sin que las seductoras desviaciones de las ciencias la engañen, se vuelve con la mirada quieta hacia la imagen total del mundo e intenta aprehender en ella, con un sentimiento simpático de amor, el sufrimiento eterno como sufrimiento propio. Imaginémonos una generación que crezca con esa intrepidez de la mirada, con esa heroica tendencia hacia lo enorme, imaginémonos el paso audaz de estos matadores de dragones, la orgullosa temeridad con que vuelven la espalda a todas las doctrinas de debilidad de aquel optimismo para “vivir resueltamente” en lo entero y pleno.³⁶⁴

³⁶⁴ NT, p. 148

El sentimiento trágico, que está dispuesto a decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros, manifiesta un especial deleite en la consideración de aspectos duros, enigmáticos y terribles de la realidad, estimándolos como un marcador que señala la acumulación de fuerza y plenitud vital. La predilección por las cosas enigmáticas y terribles es un síntoma de fuerza. No exige justificación, no espera redención, no aguarda el desarrollo de la acción trágica para averiguar las intenciones morales ocultas que explican el desafortunado desarrollo de los acontecimientos. El sufrimiento no es una objeción para la vida sino un estimulante. Los recursos que estarán a disposición de los débiles para hacer frente a la tragedia consistirán en introducir en ella para interpretarlas sus propias apreciaciones, por ejemplo, el *triunfo del orden moral en el mundo*, o la doctrina de la *falta de valor de la existencia*, o la *invitación a la resignación*. La medida de la actitud trágica se corresponde con la capacidad individual de afrontar con aceptación auténtica, e incluso con alegría, la realidad de un mundo que no se pliega, ni tiene por qué hacerlo, a la contextura de los deseos humanos. El rigor del carácter trágico exige el bloqueo de cualquier acceso evasivo a una oculta providencia, un orden moral, o cualquier tipo de justificación teológica- moral del mundo y de la vida. El trágico no vive tampoco con resignación y ataraxia estoica *la granizada* inevitable que el destino puede deparar sobre el paciente y esperanzado cultivo de las expectativas y anhelos humanos sobre la vida. Lo trágico no tiene garantía alguna ni la requiere, evita por tanto el prólogo eurípideo que preparaba al espectador ante la presencia de los acontecimientos, y amortiguaba el impacto sobre su sensibilidad, haciendo depender el futuro de sus héroes de la expresa garantía divina. El débil no pierde nunca la esperanza de que en el momento decisivo sobrevenga e irrumpa la justificación de todo lo ocurrido a través del *deus ex machina*, de igual forma que Descartes recurría a la garantía del *Dios bueno que no puede mentir* para justificar la veracidad de los datos de los sentidos.

La tragedia se asienta en medio de ese desbordamiento de vida, sufrimiento, placer, en un éxtasis sublime y escucha un canto lejano y melancólico – éste habla de las Madres del ser, cuyos nombres son: Ilusión, Voluntad, Dolor.- Sí, amigos míos, creed conmigo en la vida dionisiaca y en el renacimiento de la tragedia. El tiempo del hombre socrático ha pasado: coronaos de hiedra, tomad en la mano el tirso y no os maravilléis si el tigre y la pantera se tienden acariciadores a vuestras rodillas. Ahora osad ser hombres trágicos pues seréis redimidos.³⁶⁵

³⁶⁵ NT, p. 164

Die Mütter des Seins: Wahn, Wille, Wehe. Ilusión, Voluntad, Dolor son los nombres de las madres del ser, que aparecen en un canto que resuena al mismo tiempo que la tragedia culmina en un éxtasis sublime en el que se desborda la vida, conjugando sufrimiento y placer. Ha pasado el tiempo del hombre socrático, de aquel que pretendía encontrar el sentido del mundo confiando en el alcance especulativo de la razón, en la correspondencia precisa entre entendimiento y mundo, en el carácter netamente inteligible de la realidad. El hombre que abraza el misterio y el enigma del mundo se corona de hiedra. No quiere redimir el mundo con la cruz, con un sentido transmundano. Prefiere tomar el tirso, símbolo de su aceptación de la ausencia de finalidades trascendentes. Muere el sentido transmundano y nace otro que coloca el centro de gravedad del mundo en él mismo. La única redención posible para el mundo es precisamente aquella que nos libra de la redención metafísica. El único sentido del mundo es la ausencia de sentido transmundano. La tragedia nos pone a las puertas de una apertura originaria a la posibilidad múltiple de dotar de significación al mundo, de inaugurar un campo de perspectivas en las cuales el hombre se instale en la realidad de forma tal que acepte el carácter plural, tanto del propio mundo como de las múltiples fórmulas humanas para dotarle de sentido.

La corona de hiedra reemplaza a la de espinas. Ya no es preciso el ascetismo para la redención. Se entroniza la conjunción entre tragedia y alegría. El dolor ya no sirve para impugnar la vida. La vida vale tanto en sí misma que justifica cualquier cantidad ingente de dolor. El tirso reemplaza a la cruz. El sentido dionisiaco del mundo nos abre a una pluralidad de fórmulas refractarias a recluirse en una exclusiva cosmovisión. Ya no es preciso clavar la cruz en la tierra. El tirso se mece sobre ella, representando la reconciliación con la naturaleza inmanente del sentido del mundo. Los salmos y las letanías ceden su puesto al júbilo de los ditirambos. No es preciso que el sentido del mundo venga de arriba. De la reconciliación de la tierra consigo misma a través de lo trágico se crea un sentido, que no pretende elevarse más allá de las estrellas, sino que permanece reconciliado con un mundo en el que el dolor se hermana con el placer. *Ahora osad ser hombres trágicos pues seréis redimidos.*³⁶⁶

.

³⁶⁶ NT, p. 164

8. Conclusiones

1. El sentido genuino de la filosofía nietzscheana proviene de su neto significado moral, tanto en el sentido de que es fácilmente identificable durante determinados periodos de su producción el incesante anhelo de elaborar un constructo intelectual que reciba la denominación de *ciencia de la moral*, como en la pretensión de superar de manera efectiva y fehaciente el dominio de la moral tradicional a través de la promoción de una moral ulterior que habrá de ser considerada como superior al promover unas condiciones de existencia que finiquitarán la preponderancia de la decadencia, que necesariamente va anexa al *imperio* secular del nihilismo. La aspiración incesantemente repetida de propulsar una iniciativa dirigida a la elaboración, en el seno de la edad crepuscular de la modernidad, de una reflexión encaminada a promover un cuestionamiento integral de los valores occidentales puede ser concebida como un elemento catalizador capaz de aglutinar la profusión temática propia de ciertos momentos de la producción filosófica de Nietzsche.

2. Es preciso ubicar en el mismo núcleo de la consideración nietzscheana en torno al fenómeno de la moral la realidad de la valoración, entendida como el procedimiento que permite la promoción de una determinada perspectiva que posibilita la conservación de los emisores de dicha valoración. De manera consiguiente, los valores no deben ser concebidos como realidades que gravitasen de manera misteriosa sobre el ser humano, henchidos de entidad superlativa, y justamente al margen del discurrir diacrónico de los avatares tanto de la historia humana como también de la crónica del propio universo, sino que deberán ser entendidos más bien como si fueran estandartes provisionales que, ofrecidos como referencias a las que debe acogerse la consideración de los hombres, producen el conjunto de condiciones de existencia que posibilitan la conservación y el crecimiento de una determinada manifestación de vida.

Consiguientemente, los valores deberán ser concebidos siempre al servicio de la vida, no existiendo vida sin valoración posible; a través de los valores somos compelidos por la propia vida a *apuntalarnos* existencialmente, haciendo frente al desafío de subsistir en una realidad enigmática y caótica, literalmente inhumana. Los valores dotan de significatividad al mundo, vinculan inextricablemente el destino del hombre con el devenir de acontecimientos de la historia del universo, que de otra manera se mostraría como implacablemente indiferente a la suerte que pueda correr el animal racional que habita la Tierra.

Como consecuencia de todo lo anterior puede concluirse una transformación integral del universo humano, dado que no es posible reconocer la existencia de ningún elemento que pueda quedar al margen del

dominio de la moral entendida como valoración. De esta forma se concluye que el auténtico *αρχή* primigenio a través del cual se genera un determinado universo habitable para el hombre, en el que se garanticen las condiciones que permitan su predominio, subsistencia y desarrollo, posee un genuino significado moral, a partir de la renovación integral de la definición de lo que es la moral. En la filosofía de Nietzsche es a la moral a la que le corresponde el rango de *prima philosophia*, debiendo ser concebida toda ontología como una suerte de valoración primordial a través de la cual se crean las condiciones que garantizan el mantenimiento de un determinado tipo de vida.

La actividad que se vislumbra en el futuro, y que constituirá el quehacer prioritario de los filósofos del porvenir, habrá de consistir en la captación de las genuinas posiciones de valor que se encuentran a la base de las verdades que gobernaron periodos de tiempo en la historia, aprehendiendo de esta forma la clave heurística decisiva que permita comprender que la realidad de la cultura no consiste en otra cosa más que en la naturaleza moral de la valoración subyacente.

3. La crítica al cristianismo como compendio dogmático que lastra el advenimiento de nuevas condiciones de existencia ha de quedar permanentemente incompleta si no se acomete la acción dirigida a la crítica del cristianismo como moral. No es admisible el mantenimiento del crédito concedido a los preceptos morales cristianos por parte de todos aquellos que han dejado de creer en la existencia de Dios; en definitiva, los principios defendidos por dicha moral afirman tener una procedencia de naturaleza trascendente, con lo cual consiguientemente queda invalidada toda pretensión de afianzar una perspectiva moral que se asiente en el ámbito de la inmanencia.

Los juicios de la moral religiosa inscritos en el recinto del cuerpo no se pueden arrancar tan sólo con el decreto de la muerte de Dios, por más que dicha muerte resuene en la interioridad, y su eco alcance los reductos más profundos de la consideración intelectual del mundo y de la vida. Es preciso proceder a un cambio de valoración, que reemplace y sustituya unas condiciones de existencia por otras, que se incardine en la corporalidad generando un conjunto de juicios de valor fruto de una gestión diferente de la fuerza de los impulsos pulsionales.

En definitiva, la ciencia de la moral, que progresivamente va prefigurando y gestando en su seno el concepto de transvaloración, como elemento que necesariamente habrá de culminar de manera efectiva los contenidos propios de dicha ciencia, considerará dicho cambio de valoración como el elemento decisivo que puede permitir la erradicación de los juicios de la moral religiosa, que persisten en el cuerpo, a pesar de la toma de conciencia intelectual del carácter decisivo que posee el evento de la muerte de Dios.

Puede concluirse por otra parte que, desde la perspectiva particular del pensamiento nietzscheano, el cristianismo en su totalidad puede ser concebido como una valoración primordial, encontrándose de esta manera al servicio de la moral, en cuanto que no consiste en realidad en otra cosa más que en el medio a través del cual persiste y prepondera un cierto tipo de humanidad. Justamente en el punto de encuentro entre la noción tradicional de moral y la concepción propia de Nietzsche se produce una reduplicación significativa del término moral, pudiendo ser caracterizado el cristianismo como un fenómeno moral por partida doble, en cuanto que es poseedor de una moral representante de los preceptos básicos de la moral tradicional, resultado de combinar la doctrina cristiana con elementos precristianos precedentes, y al mismo tiempo puede ser considerado en su integridad un fenómeno moral, dado que debe ser entendido como una valoración a través de la cual se mantiene un determinado género de vida.

4. Las nociones nucleares del pensamiento de Nietzsche deben de ser consideradas necesariamente en inextricable conexión con los presupuestos teóricos a través de los cuales va construyéndose la inédita ciencia de la moral. Con respecto al concepto *voluntad de poder*, es preciso considerar que la ciencia de la moral ha de acabar concluyendo que dicho elemento se corresponde con el primer principio generador y productor de toda valoración. De esta forma, la historia de la moral puede ser perfectamente considerada como la manifestación de una determinada voluntad de poder, mediante la cual los oprimidos, los esclavos, los dotados de una naturaleza débil o los enfermos han establecido valores favorables para su supervivencia, valores beneficiosos para la específica manifestación de vida que ellos representan. Ciertamente, la realidad dual de la moral pone de manifiesto la también dual identidad de la voluntad de poder, ya que la propia historia de la moral supone la expresión de la pugna entre sus dos manifestaciones, si bien es preciso convenir que la postulación de una voluntad de poder afirmativa se sitúa prácticamente en el orden hipotético, en cuanto que en realidad sólo es posible conocer la voluntad de poder como principio generador de las valoraciones partiendo de su manifestación en las fórmulas que son exponente de fracaso fisiológico y que resultan prototípicas de actitudes decadentes y nihilistas.

En lo que atañe a la noción de *superhombre*, es preciso señalar que la moral de la costumbre es el término que se corresponde con el periodo en el cual el hombre deviene el artífice de la cultura, entendida como aquella actividad encaminada al logro de una criatura calculable, previsible y homogénea. Al término de dicho proceso la cultura acabará generando aquello para lo cual ella suponía exclusivamente un medio, el *individuo soberano*, aquel que transmuta su suprema individualidad en plena soberanía, ya que está dotado del poder de desuncirse del yugo de la moral

de la costumbre, estableciendo la contraposición absoluta entre moralidad y autonomía.

El individuo soberano, que ha superado en su seno la moral en nombre del advenimiento de una moral superior, se sitúa por encima del hombre, dado que ser hombre ha significado hasta el momento ser moral, permanecer, por tanto, subyugado a la configuración homogeneizadora y niveladora de la moralidad de la costumbre. El hombre que se halla más allá del hombre, que ha conquistado su soberanía al rebasar el dominio de la moral, toma conciencia clara del hecho de que los valores han de ser creados, como garantías de las condiciones de existencia de un tipo superior, de una cualidad afirmativa de la voluntad de poder, que toma la palabra a través de la conciencia de sí del individuo soberano.

La doctrina del *eterno retorno* ha de ser conceptualizada como una especial sabiduría al servicio exclusivo de la nueva moral, que propulsa el advenimiento de la futura estirpe humana, poseedora de la potestad de crear nuevos valores partiendo del uso lúdico de su libertad. La doctrina del eterno retorno habrá de procurar el favorecimiento de *labores de cría* encaminadas a la obtención de un determinado tipo humano, no poseyendo en realidad otro sentido que no sea el especial efecto que puede provocar al favorecer las condiciones de existencia favorables que posibilitarían una nueva valoración.

5. El concepto de transvaloración representa la culminación de toda la crítica a la moral acometida en la elaboración de los contenidos integrantes en la denominada ciencia de la moral. Dicho concepto posee la significación de un punto de inflexión, en el sentido de que la reflexión nietzscheana adquiere una dimensión e intencionalidad manifiestamente práctica y transformadora, encaminada a modificar íntegramente las condiciones de existencia propias del hombre europeo. La noción de transvaloración se ubica en el vértice en el que concurren los planos especulativo y práctico, y entre sus intencionalidades prioritarias figura la determinación de ofrecer una praxis que se oriente a la transformación integral de la cultura, concebida como una actividad terapéutica aplicada a la humanidad aquejada de la sintomatología propia de la condición nihilista.

6. El enclave hacia el cual tiene que dirigirse la praxis terapéutica del experimento de transvaloración es el cuerpo. La suerte de la civilización depende del éxito a la hora de asignar el lugar adecuado a partir del cual ha de comenzar la cultura. El cuerpo debe de ser comprendido como compleción de fuerzas instintivas contrapuestas susceptibles de encontrar equilibrio y armonía; precisamente la acción terapéutica transvalorativa se dirige a la obtención de tales estados. La ubicación genuina del origen de los valores es el cuerpo; es en él en dónde se genera el conflicto entre fuerzas instintivas contrapuestas, que persiguen fuentes de satisfacción

contradictorias, y que requiere una organización, y una fuerza de imposición que establezca orden entre ellas, sin proceder a suprimir y negar ningún tipo de fuerza e impulso presente. Ulteriormente, dependiendo del resultado de ese proceso, y en función del tipo de voluntad de poder responsable de la organización de los sistemas de instintos, se producirá el conjunto de elementos constitutivos de una cultura, que deberán ser concebidos como aquellas condiciones que posibilitan la conservación y el mantenimiento de una determinada voluntad de poder. En definitiva, el discurso hace referencia al contenido preciso que es reconocible dentro de la definición de aquello que sea un valor. El cambio de moral requiere el establecimiento de una manera diferente de organizar los instintos, cuyo emplazamiento necesario es el cuerpo. Puede afirmarse que la dinámica instintiva se correspondería con un circuito, cuyo punto de arranque es una interacción establecida entre los impulsos de cuerpo y la acción de la cultura; el proceso no acaba ahí, en cuanto que puede acontecer el mantenimiento estable de dicha cultura, o bien la posible creación de una cultura diferente. Por último, la creación de los elementos integrados de la cultura de la que se trate deberá necesariamente refluir dinámicamente en los dispositivos instintivos y pulsionales de los individuos, originando el conjunto constituido por todos los juicios de valor situados a la base primordial de aquello que el individuo hace, de aquello que el individuo siente, y de aquello que el individuo es. El preciso momento de generación de juicios de valor, cuando los individuos proceden a incorporar e introyectar las valoraciones procedentes de la cultura, es el momento en el que debe acometerse la acción terapéutica del experimento de la transvaloración, capaz de sustituir el horizonte nihilista que ha gobernado y dirigido la dinámica cultural de occidente por una configuración sustancialmente distinta de los instintos, basada netamente en la afirmación, consecuencia necesaria del reemplazo definitivo de una voluntad de poder negativa por otra afirmativa.

7. El trasvase energético de un instinto a su instinto contrapuesto puede producirse a través del mecanismo de sublimación, el cual procede sin negar ni suprimir de raíz la manifestación de una fuente instintiva, sino tendiendo a realizar una gestión organizativa diferente del dinamismo subyacente en función de una voluntad de poder afirmativa, capaz de hacer justicia a la totalidad de fuerzas e impulsos constituyentes de la identidad humana, y con la pericia de obtener el máximo aprovechamiento de aquellos impulsos, fuerzas y pasiones que fueron objeto de condena y censura de forma secular. La aplicación de la técnica sublimadora es susceptible de tomar como referencia el proceder de la antigua cultura griega, fundamentalmente de aquellos episodios históricos que se corresponden con su época trágica, los cuales festejaban y daban culto a todos y cada uno de los aspectos contenidos en la identidad humana, sin proferir condenas ni propugnar un

ascetismo penitente, sino celebrando todas las fuerzas que aglutina el hecho de vivir, dado que son elementos compositivos de una misma realidad, la humana.

8. El experimento de la transvaloración no se plantea como si fuera una revolución que de manera súbita pudiese reemplazar al hombre nihilista por una estirpe de hombres cuyo rango superior les habilite para ejercer el dominio y el gobierno de la tierra. La terapia cultural dirigida a la obtención de ese reducido número de individuos egregios, capaces de vencer el nihilismo en su cuerpo, y autores de la transmutación que ha convertido la cualidad de la voluntad de poder de negativa en afirmativa, ha de reservarse a un pequeño grupo de individuos, que constituyan una élite segregada de la masa dominante.

Si como resultado de la transvaloración el tipo hombre logra un grado superior de elevación, tiene que ser consecuencia de la condición aristocrática a la que pertenecen aquellos participantes en el ejercicio de experimentación. Condición insoslayable para que se mantengan vigentes aquellas diferencias que establecen diferencias insalvables de rango entre humanos consiste en el necesario mantenimiento del *pathos de la distancia*, que establece el alejamiento jerárquico entre individuos. Que la promoción de dicho pathos pueda implicar la esclavitud puede despertar una serie de reacciones intelectuales cuyo espectro puede incluir desde el rechazo absoluto a todo planteamiento que contravenga las convicciones humanitarias en las que se basa la sociedad contemporánea occidental, que ha hecho extensivo a la totalidad de la ciudadanía una serie de derechos fundamentales, hasta la diferenciación entre los contenidos componentes del pensamiento moral de Nietzsche, estableciendo una separación entre temas nucleares y asuntos marginales, de tal forma que la propugnación de la esclavitud se correspondería con un tema secundario, ya que de lo que realmente se trata es de una diferenciación entre humanos, la cual no requiere con carácter esencial el recurso a la esclavitud. También como posible vía de solución a la encrucijada planteada por los requerimientos nietzscheanos para establecer el necesario pathos de la distancia puede empezarse reconociendo el hecho de que la condición que hace posible la obtención de una élite privilegiada es su segregación de la gran masa de individuos, y que en palabras de Nietzsche esta abierta separación entre unos y otros podría incluso requerir la oficialización y legitimación de la práctica de la esclavitud. Si se ha establecido que la transvaloración ha de ser entendida como un cambio de moral, como la cumplimentación del proceso de superación de la moral a través de una moral superior, que ha acabado por abrirse paso, el hecho de reaccionar de manera asustada ante las posibles consecuencias de una alteración sustancial de la moral tradicional testimonia el grado en el cual aún la cultura permanece rehén y cautiva de los principios

morales que han brotado en el suelo nihilista durante los siglos de historia occidental.

La consideración de las posibles reacciones ante la propuesta nietzscheniana no pretende convertirse en la aplicación de una prueba que como una *pedra de toque* tenga la potestad de evidenciar el posicionamiento personal con respecto a las cuestiones morales. La reflexión en torno a los asuntos de naturaleza moral planteados en el seno del pensar de Nietzsche puede perfectamente proseguir sin que ello implique necesariamente comprometer las opciones éticas personales. La tendencia a querer averiguar el posicionamiento definido de un individuo frente a ciertos asuntos que revisten un considerable contenido polémico puede obedecer a una predisposición inquisitiva, que participa de la convicción en la existencia de dualismos morales inequívocos y posicionamientos éticos puros y carentes absolutamente de ambigüedad, creencias que emanan de la moral tradicional y que constituyen presupuestos que deben quedar superados, precisamente, por la terapia cultural de la transvaloración.

En definitiva, se puede concluir que lo verdaderamente importante a tener en cuenta en el establecimiento del pathos de la distancia no es tanto el hecho de que en ocasiones puede no excluir la esclavitud, sino el hecho de que dicho pathos posibilita otro de una índole muy diferente, resultado de habitar un ámbito distinguido, en el cual está ausente el tráfigo cotidiano propio de los asuntos que despiertan el interés preponderante de la gran masa de individuos, y que posibilita la ampliación de la distancia y de la elevación fundamentalmente en el seno del propio individuo, dado que gracias a dicha elevación se ve pertrechado de los recursos que le conducen a la elaboración de estados tendentes a un nivel superior de amplitud, de extrañeza, de ascensión con respecto al *mundo* mayoritario. Gracias a esa distancia el individuo se ve capaz, en definitiva, de alcanzar el objetivo de la transvaloración, que no puede ser otro que la permanente autosuperación del hombre (*Selbst-überwindung des Menschen*).

9. La incapacidad de armonizar instintos contradictorios entre sí provoca al mismo tiempo la creencia en una antítesis originaria de valores. Los hábitos metafísicos asentados durante siglos instauraron necesariamente un origen privilegiado a ciertos elementos considerados eminentemente portadores y depositarios de valor, mientras que sus elementos antitéticos debían emparentarse forzosamente con todo aquello que no era merecedor de estima, tal como la fugacidad, la contingencia y el devenir.

Dicha referencia ideal de naturaleza metafísico-moral insta a las voluntades de los individuos a realizar un esfuerzo ascético encaminado a erradicar en su seno la fuerza de ciertos impulsos instintivos, internalizando como procedimiento de organización de los instintos la negación, el exterminio, la amputación. En ningún caso se contempla la posibilidad de

trasvasar energía entre instintos recurriendo a alguna técnica sublimadora. La disposición antitética de valores que gravita sobre la individualidad instaaura una determinada manera de relacionarse con las pasiones que *bullen* en el interior basada en la contraposición firme entre ellas, conforme al modelo ideal que ha sido hipostasiado y convertido en hito metafísico.

El desalojo de los transmundos, la caída de todas las fantasmagorías metafísicas que han jalonado el caminar del hombre a lo largo de la historia aboca ineluctablemente al reconocimiento de un único principio a partir del cual establecer y justificar toda posición de valores: la voluntad de poder. Un valor es un procedimiento al servicio de la voluntad de poder mediante el cual ésta procura un incremento de poder. De esta forma, todo valor habrá de estar emparentado con aquel elemento que la tradición de siglos contrapuso como su realidad antitética, de tal forma que valor y disvalor quedan fundidos en una misma realidad al servicio de la misma voluntad de poder. A través de esta perspectiva el ámbito de los valores se ve notoriamente enriquecido, ya que se ha procedido a una bendición sin límites ni reservas de todo el espectro posible de elementos susceptibles de ser concebidos como valores.

10. La posibilidad de realizar el experimento de la transvaloración depende inevitablemente de que los nuevos filósofos del porvenir sean capaces de promover valoraciones que hasta el presente fueron consideradas contrapuestas, invirtiendo el sentido que la metafísica imprimió al carácter antitético de los valores. Es preciso establecer una diversificación clave en la identidad del filósofo del futuro, en cuanto que por un lado se encontrarían los filósofos obreros (*die philosophischen Arbeiter*), entre los cuales habrán de figurar hombres de ciencia, y los filósofos en sentido estricto, aquellos que constituyen la gran promesa de cara al porvenir y la suerte de la cultura. Los obreros filósofos habrán de ser capaces de reconocer la valoración primordial que se encuentra a la base de los elementos integrantes y configuradores de una determinada cultura, aplicándose a la técnica genealógica que les permita la aprehensión del auténtico origen de aquellos elementos considerados valores en ciertas épocas, mientras que los filósofos propiamente dicho serán aquellos que tendrán encomendada la labor de creación de valores, la instauración de una nueva valoración que suplante las valoraciones históricamente precedentes.

Si la transvaloración implica una modificación absoluta con respecto al elemento del que proceden los valores, la expresión crear (*schaffen*), atribuida a la acción propia del filósofo auténtico, no puede significar la producción absolutamente de la nada de unos valores completamente inéditos hasta la fecha, con la potestad de reemplazar a los valores que han prescrito en la cultura occidental, dado que la acción creadora atribuida al nuevo filósofo parece reemplazar a la acción creadora primigenia que la

cultura ha atribuido al ser supremo, con lo cual no llegaría a realizarse propiamente la sustitución absoluta del elemento primordial del que proceden los valores, la acción creadora humana sustituiría a la acción creadora divina, estableciendo de nuevo una jerarquía de valores que excluya la posibilidad de proceder a una bendición sin restricciones ni reservas del conjunto de fuerzas que pueden representar los elementos candidatos para ser constituidos como valores.

Reconocer la potestad humana de establecer unos valores que han sido creados parece mantener la posibilidad de seguir mentando la realidad de unos disvalores que se corresponderían con el reverso de aquello en lo que consisten los valores, con lo cual parecería que se extiende el crédito concedido a las antítesis anteriores. La reflexión hablaría de creación, cuando lo que realmente se habría producido sería una inversión, una permutación de valores. De esta forma, es preciso concluir que crear ha de consistir propiamente en conocer (*kennen*), o más precisamente reconocer (*erkennen*), la originaria homogeneidad que existe entre aquello que se encontraba en los puestos más elevados de los valores considerados superiores, a cuya promoción la moral tradicional conminó a los hombres ininterrumpidamente, y aquellos otros elementos que configuraban la lista opuesta de disvalores, objeto de reprobación y censura por parte de los portavoces de la concepción tradicional de la moral.

El hombre no debe reemplazar a Dios en la acción creadora de valores; debe realizar más bien un ejercicio de reconocimiento universal que confraternice todo aquello que debió permanecer recluido al cabo de los siglos en posiciones esencialmente opuestas y excluyentes.

11. Tras el derrumbe de los cielos transmundanos la antítesis de valores ha perdido su cobertura metafísica. Los hombres, incluso los ateos, no lo quieren reconocer. El decreto de la muerte de Dios no significa el finiquito de la moral cristiana. El hecho de que el significado de la frase de Dostoievski *si Dios no existe todo está permitido* sea ambivalente certifica la necesidad de ciertos hombres de mantener la segregación estricta entre valores y disvalores. La muerte de Dios puede significar el hecho de que un horizonte inmenso de posibilidades humanas se abre para el porvenir, realizando de esta manera una apología de lo humano. Pero también puede expresar el miedo de que la desaparición de una antítesis de valores como referencia que se brinda para el ordenamiento moral de la conducta pueda ocasionar el establecimiento de un estado en el cual el hombre caiga en la barbarie más absoluta. No es tarea fácil establecer una alianza entre la altura y la bajeza, reconociendo la idéntica esencia que comparten la santidad y la abyección. La generosidad es idéntica al egoísmo, ocultándose subrepticamente en el deseo de promover la paz un deseo de agredir con más contundencia que si se entrara en la lucha directa. En el acto de abrazar

un hombre expresa su afecto, pero al mismo tiempo manifiesta el deseo de tomar posesión de la otra persona, y por tanto su egoísmo. Que otra cosa es el egoísmo, sino amor a uno mismo. La bonhomía está edificada sobre el mismo suelo sobre el que descansa la vileza. El monoteísmo necesitó recrear una taxonomía burda entre humanos, consistente en la necesaria adscripción de unos individuos en el grupo de los justos, frente a los réprobos que deben engrosar las filas de todos aquellos cuyo único final no puede ser otro que la condena eterna. Los partidarios de las interpretaciones *allendistas* de la vida y del mundo han recurrido frecuentemente a una imaginativa recreación de un dios justiciero que separa a los hombres entre sí como el pastor aparta las ovejas de las cabras, en el preciso momento de emitir el juicio sobre la humanidad.

La transvaloración quiebra las tablas en donde se consagraban las antítesis de valores. El cesar romano puede tener el alma de Cristo, abarcando el espectro de sus posibles posiciones de valor la mayor riqueza concebible, dado que previamente ha procedido a armonizar en su seno la existencia de una presencia enorme de instintos contradictorios, de tal forma que los valores que proyecte y en los que consista la cultura de la que forme parte se harán eco de la concepción más rica posible que es imaginable en torno a la realidad humana.

12. La transvaloración (*umwertung*), considerada como un proceso de sustitución de valoraciones, debe dar lugar al asentamiento de otra valoración (*wertung*). La nueva valoración se corresponde con el sentido que se desprende de la reconsideración integral que la reflexión nietzscheana acomete en torno a las cuestiones decisivas y nucleares relativas al dominio tradicional de la moral. Ciertamente, en ningún momento se plantea la asimilación de esta nueva valoración como una cuestión que atañe a los argumentos, los razonamientos y las reflexiones de índole estrictamente racional. Nadie cambiará de moral con argumentos. La cuestión verdadera y esencialmente crucial es preciso identificarla con la transformación de las condiciones de existencia. De esta forma, a pesar de que la captación y asimilación intelectual de los contenidos de la nueva valoración sea asequible para todo aquel que se detenga en su consideración, su asimilación absoluta, su incorporación en un sistema renovado y saneado de instintos, sólo será posible para aquel que haya transformado sus condiciones de existencia a través del experimento cultural de la transvaloración.

13. Como conclusión se puede ofrecer un epítome que exponga de manera condensada los elementos elementales y decisivos constitutivos e integrantes del acervo doctrinal de la nueva valoración, que se encamina a su asimilación e incorporación en el cuerpo a través de la reorganización del sistema de instintos que procura la terapia cultural denominada

transvaloración, y que asume la desaparición de toda antítesis de valores como hilo conductor del análisis, en cuanto elemento que fundamenta la posición de valores en la que habrá de consistir la nueva valoración.

En primer lugar, de cara a la consideración del planteamiento que se desprende de la reflexión nietzscheana en torno a la compasión, es preciso recalcar el carácter esencial que poseen las diferencias entre individuos. La humanidad se divide en dos tipos básicos, que fundamentan a su vez dos planteamientos morales antagónicos: la moral de señores y la moral de esclavos.

Los que integran la moral de señores tienen su orgullo en el hecho de tener conciencia de que ellos no están predispuestos a manifestar acciones compasivas, manteniendo la distancia necesaria con respecto al planteamiento moral que se desprende de la condición esclava, el cual reconoce a la compasión como el fundamento necesario del carácter moral de una acción. El campo de juego de la moral de señores ha de ser siempre *inter pares*, y ha de manifestarse en un agradecimiento duradero, la toma de represalias de manera distinguida, y un concepto elevado y refinado de la amistad, absoluta y completamente compatible con el hecho de que es necesario tener enemigos, que permitan el desahogo de las pasiones vinculadas con la envidia y la arrogancia. La *planta* de la auténtica amistad habrá de germinar en el terreno del sincero descargue de las pasiones tendentes a la confrontación recíproca. La moral de los señores no oculta la mirada al inevitable enfrentamiento *inter pares*, postulando una gestión hábil de las pasiones tendentes a la rivalidad entre semejantes, sin pretender establecer una situación de *paz perpetua* que instaure una indeseable época en la que se desee definitivamente el surtidor de intensas pasiones individuales. Las acciones propiamente morales en la concepción aristocrática han de realizarse dentro de la circunscripción de dicha moral.

Cuando los portavoces de la reflexión moral son los representantes más desafortunados de la condición humana, la compasión adquiere la relevancia propia que es atribuible al necesario fundamento de la moral.

Siguiendo la estela manifestada por la *sabiduría de Sileno*, en los albores de la cultura trágica floreciente, según la cual lo mejor para un hombre es no haber nacido, y si inevitablemente se ha venido ya a este mundo, dejarlo lo antes posible, el hombre compasivo adopta una actitud sufriente a la hora de considerar la realidad humana, dado que el conjunto de males que sobrevienen a lo largo de la vida sobrepasa enormemente la cuantía de las dichas, con lo cual se establece una empatía mórbida tendente a compadecer al existente humano. Lejos de esta consideración, la moral de los señores considerará que lo peor necesariamente que le puede sobrevenir a un hombre es la muerte, y compadecerá precisamente a aquel que muera pronto, dado que el mejor don concebible habrá de ser morir lo más tarde posible.

Por otra parte, para recabar el conjunto de motivaciones psíquicas que

preceden a un acto compasivo es preciso abandonar la dimensión consciente y situarse en un plano inconsciente. En la consideración de naturaleza consciente que hace un individuo en torno a los motivos por los cuales realiza un determinado acto compasivo no aparece el reconocimiento de un pensamiento que vincule la acción cometida y su propia persona. El supuesto sentimiento compasivo se correspondería, de esta forma, con una falsificación ocultadora de motivaciones de naturaleza inconsciente, que ponen de manifiesto la existencia de un instinto absolutamente básico identificable con el egoísmo o el amor propio. Es preciso partir ineludiblemente de la imposibilidad de desanudar ese pensamiento inconsciente egoísta o egocéntrico al conjunto de motivaciones apócrifas, que reclaman la autoría absoluta a la hora de fundamentar la determinación de la voluntad en una acción.

Desde el punto de vista de la consideración de la moral de la compasión, el individuo humano debe ser considerado un *dividuum*, en cuanto que su ser consiste en un tipo de ensambladura de un instinto egoísta y un complejo de presuntas motivaciones con las cuales oculta ese instinto. Lo que se encuentra en el origen es el amor incondicional de alguien a sí mismo, y aquello que aparece en un momento posterior es el recuento de las motivaciones determinantes de las acciones, como procedimiento para encubrir el motor primordial de las mismas.

Los juicios de valor aristocrático-caballeresco son la manifestación de una naturaleza que se sustenta sobre unas condiciones óptimas de vida. Frente a esto, los juicios procedentes de la casta sacerdotal permiten traslucir una forma de valorar que presupone como su requisito necesario condiciones de vida antagónicas a las que eran propias de *los buenos* en sentido aristocrático. La historia universal constituiría una realidad desprovista de interés si no fuera por la importante afluencia de odio y resentimiento que proviene de la primigenia inversión de valores perpetrada por la casta sacerdotal judía. El bucólico paisaje neotestamentario donde acontece la proclamación del carácter bienaventurado de todos aquellos que han sido dotados con una naturaleza débil y desafortunada, es testigo de la entronización del odio en el marco de la historia a través de la venganza pergeñada por el judaísmo, y que cristaliza en la persona del nazareno. El significado de *bueno* y *malo* ha sufrido una decisiva inversión, cuya influencia determina las estimaciones morales durante más de dos milenios. Así se expresa el apóstol Pablo: «y ha escogido Dios a los débiles del mundo, para confundir a los fuertes. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios: lo que no es, para reducir a la nada a lo que es».³⁶⁷

La historia comienza para Occidente precisamente en el instante en el que se produce esta decisiva inversión de valores, esta transmutación de

³⁶⁷ *Biblia de Jerusalén, Corintios 1*, 28, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, p. 1678

significado de los términos bueno y malo. La cruz que se iza sobre la tierra decide el triunfo del resentimiento del plan sacerdotal judío sobre aquellos que detentan condiciones óptimas de vida; el afán de sabiduría griega y la avidez con la que ciertos integrantes del judaísmo interpretaban los signos que pudiesen manifestar una salvación de su dios a través de un golpe de fuerza que desbaratase al pueblo dominante, se chocan de bruces con la exaltación de la hez de la humanidad en la que consiste el triunfo de la cruz cristiana.

El origen de la interiorización del hombre hay que encontrarlo en el trasvase de la energía instintiva primitiva que habitualmente se descargaba hacia al exterior y que debió plegarse hacia *dentro*, dada la cancelación del acceso hacia *fuera* que permitía vehicular la intensidad de la fuerza del instinto primario. De tal forma, las pulsiones agresivas y destructivas se encontrarían vueltas hacia el interior, dado que no encuentran abierta *la puerta* que pudiera conducir las hacia su desfogue. El malestar congénito de la condición humana proviene del desalojo de la naturaleza y la inserción en la sociedad, de igual manera que el malestar individual fruto de una sensación displacentera provocada por una sensación de culpa tiene su origen, a su vez, en la agresividad vuelta hacia sí mismo, en la adopción de la propia identidad como blanco sobre el cual desatar aquellos instintos que acamparían a sus anchas al margen de la constricción de la sociedad.

La sensación de culpa sobre la tierra ha crecido proporcionalmente a la extensión de la creencia de hallarnos en deuda con un dios. Sin embargo, que el hombre se sienta culpable no significa en absoluto que en realidad lo sea. La condonación definitiva de esa deuda podría ser un logro de la extensión progresiva del ateísmo entre los hombres.

El malestar constitutivo del hombre nihilista desemboca necesariamente en el despliegue del ideal ascético, que brota del propio instinto básico de protección de una vida que se encuentra en proceso de degeneración. El ideal ascético expresa el descontento ante la realidad global del mundo, su insuficiencia primordial y básica para constituir el orbe en el que debe discurrir el despliegue de los avatares y designios propios de la condición humana. Lejos de bendecir la inmanencia, el hombre se pertrecha de los artilugios ideológicos precisos que le confieran la identidad de un tráfuga permanente, que repudia la dimensión material, de la cual es preciso desligarse si se desea alcanzar la instalación en el mundo de la verdad imperecedera. Por otra parte, la ciencia no se ha correspondido jamás al adversario que pudiese neutralizar los efectos provocados por la persistencia de dicho ideal, infiltrado enteramente en el ser mismo de la historia y de la cultura. La ciencia ha mantenido persistentemente la fe en la verdad, como fetiche inmemorial que certifica una correspondencia entre los presupuestos enunciados por la razón especulativa humana y una realidad existente en sí misma, que ha de permanecer al margen de los enunciados erróneos

dirigidos a su aprehensión. La adhesión a la verdad rebasa el ámbito de la ciencia para ingresar en el dominio de la moral. El triunfo sobre el ideal ascético habrá de sobrevenir cuando se repare en el potencial contenido en la convergencia entre arte y ciencia. La realidad es vista a través del arte desdoblada, pero no en el sentido de que se produzca una apelación a alguna dimensión sólo inteligible, sino más bien a que el mundo es objeto de recreación creativa, desdoblamiento lúdico, proliferación de dimensiones sólo aparentes. La consagración de la perspectiva aparental sobre el mundo que consagra el arte permite la construcción de una sabiduría dionisiaca que capta la naturaleza fabuladora de toda consideración intelectual, y el carácter ficticio de toda creación científica que pretenda captar la realidad del mundo. En realidad, no habría mundo, ni cosas enfrentadas a la captación intelectual del hombre, sino solo voluntad de poder que desea crear fabuladoramente aquellas condiciones que permiten tanto la conservación de un tipo de ser como su desarrollo. La superación definitiva del ideal ascético habrá de producirse cuando se realice la culminación de la tesis estética planteada en los inicios del camino del pensar de Nietzsche, y reelaborada posteriormente tras la aparición de la doctrina de la voluntad de poder. Dicho ideal habrá de perecer cuando se instale definitivamente la conjunción que vincula la ciencia con el arte, entendido como creación incesante e impugnación decisiva del crédito histórico concedido al término *verdad*.

La voz de la conciencia subjetiva, que previamente ha introyectado las pautas del rebaño, ordena al individuo la realización de aquello que la sociedad estima bueno; por ello será preciso promover una minoría egregia que serán los destinatarios de la nueva reflexión en torno a la virtud. En este sentido, no todo individuo está llamado a la realización de la virtud, sino que lo será aquel que porte en su interior la capacidad de crear, de erigir su singularidad bizarra por encima de la dictatorial imposición de las pautas gregarizadoras y adocenantes, invirtiendo los términos tradicionales, de tal forma que aquello que el rebaño considera vicio pase a ser considerado como virtud. La virtud ha de ser entendida en correspondencia con la fuerza creadora que se posee, debiendo ser debidamente desligada de los términos que la tradición ha emplazado en su cercanía, tales como recompensa, castigo o mérito. Es preciso mundanizar la noción de virtud e instalarla en su totalidad en el ámbito de la inmanencia. Forzosamente, habrá de ser reconocida como virtud por la propia capacidad personal de realizar estimaciones de naturaleza moral, no tanto por la aprobación de la decisión de la mayoría o por su concordancia con lo decretado en un decálogo externo de problemático origen.

En un mundo que es voluntad de poder, la predicación del altruismo se manifiesta como una impostura básica, cuya mayor consecuencia es la incapacidad para alcanzar una tematización del egoísmo como fuerza e

impulso crucial en las manifestaciones superiores de vida. Una virtud tradicional se ejercita siempre contra alguien. Aún en el supuesto de que su favorecimiento se haya alcanzado a través de las condiciones ascéticas de la soledad y el aislamiento, las fantasías megalómanas activadas por la penitencia provocan la recreación imaginativa de un reconocimiento a la virtud, que ponga de manifiesto la situación abyecta de los emisarios del vicio en la tierra. No se puede ejercitar la virtud tradicional si no es en contra de alguien, o incluso en contra de sí mismo. Pero *ir en contra de* es una expresión impropia para referirse al fomento de la vida virtuosa. Alude a intencionalidades que parecen emparentarse con aquello que la misma moral tradicional considera vicio; y esto es así porque el triunfo de la moral ha de realizarse siempre por medio del vicio. Por ello, ateniéndose a la dinámica real que gobierna los asuntos humanos, y evitando las falsificaciones mistificadoras, es preciso concluir que tanto el vicio como la virtud tradicional son dos caras de la misma moneda: la voluntad de poder, como principio *außermoralisch* constitutivo del mundo.

Una virtud no puede triunfar y alzarse con el poder a través de otros medios que no sean aquellos condenados por esa moral. Con planteamientos próximos a la concepción política que se desprende de Maquiavelo, Nietzsche compara los medios con los que llega la virtud al poder a aquellos de los que se sirve una formación política. Se trata de permanecer fieles a la dinámica real que gobierna los acontecimientos humanos.

Forma parte del conjunto de ilusiones humanas la creencia de que nos resulta indefectiblemente accesible el conocimiento preciso de la manera mediante la cual se produce nuestro actuar en todas las situaciones posibles. En la reflexión moral occidental ha predominado la ilusión y vanidad generales de que se produce un conocimiento exacto y preciso de la esencia de una acción; está a nuestro alcance la captación del mecanismo interno de su producción, y el reconocimiento de la operatividad incondicionada de nuestra voluntad libre, que puede inclinar la balanza en un sentido o en otro, dependiendo del proceso de discernimiento acometido previamente al desarrollo de la acción en cuestión. Pese a esto, Nietzsche parte de la convicción de que las acciones jamás son aquello que a nosotros nos parece. Aquel proceso de asimilación que produjo el reconocimiento del carácter fenoménico de los objetos de la realidad externa ha de proseguir, asumiendo la identidad también fenoménica de los hechos de conciencia vinculados con las acciones morales. La auténtica identidad de las acciones morales se corresponde con una *terra incognita* que por el momento permanece infranqueable a la reflexión moral.

Necesariamente, el realismo moral ha de conducir a una actitud ascética, que entrega al agente la pesada carga de la culpa, y la necesidad de expiar sacrificialmente la pena acumulada por la culpa cometida. El nihilista examen de conciencia, acometido con escrutadora circunspección por parte

del agente moral, tiende necesariamente o bien a la autoinculpación, o bien a la benevolente exculpación propia. En todo caso, vericuetos internos que destilan el deprimente aspecto de procesos inquisitoriales dirigidos contra uno mismo, que en el fondo no se corresponde con otra cosa que con el contacto con sombras imprecisas que suplantán la auténtica identidad de los hechos originales de conciencia, hechos rotundamente inaccesibles. La introspección no conduce a ningún lugar, no se adentra en ninguna profundidad, dado que discurre necesariamente en el tráfigo habitual de la vida mental, cuajada de ideas implantadas por las imposiciones culturales, y por la voz niveladora del rebaño. Cualquier pretensión de corregir la acción, de tal forma que se estimule la promoción del bien, frente a la parálisis de los hechos vinculados con el mal, se encuentra necesariamente desencaminada. Nietzsche propone un inédito *bautismo* axiológico: no es preciso condenar una acción llamándola mala, puesto que no existe la maldad en una acción. Si la condición que hacía posible la condena de un hecho era la atribución de la libertad del agente moral, este elemento debe ser necesariamente suprimido. Todas las acciones han de ser, en un cierto grado, egoístas, y en otro cierto grado, necesariamente no libres.

La empresa genealógica que se dirija al hallazgo del origen auténtico de aquello que pensamos, sentimos o hacemos, ha de encontrarse necesariamente con un elemento que recibe el nombre de *espíritu de venganza*. La organización global que dota de sentido al conjunto de realidades que constituyen el mundo humano es resultado de la acción de un particular *demiurgo*, cuyo móvil genuino no es otro que el de tomar venganza ante una realidad vivida y sentida como despiadada, caótica y nada dispuesta a la realización de los deseos humanos. También el espíritu de venganza es el autor de la doctrina en torno a la voluntad libre, concebida con el propósito inequívoco de castigar, de desplegar una serie de puniciones dirigidas a castigar a las naturalezas fuertes, a aquellas que pueden poner en peligro las condiciones de conservación de las naturalezas débiles.

La gestión que históricamente han hecho los sacerdotes de las cuitas y miserias de los hombres al cabo del tiempo no podría haber sido posible sin la atribución de la libertad a las acciones. Si se da el caso de que la naturaleza no se ha prodigado especialmente en la concesión de atributos a ciertas naturalezas para defenderse y atacar, éstas son capaces de pergeñar el artilugio de la culpa, lanzado contra todos aquellos que son sentidos como una amenaza. No hay nada comparable a la delectación que provoca la condena de la acción ajena, o también la fruición mórbida que proporciona un proceso de autocensura, resultados de atribuir necesariamente a la acción un tiempo precedente de deliberación, en el cual se opta por ella siendo enteramente posible la realización de la acción contraria. Por otra parte, es la voz del espíritu de venganza la que clama en los textos veterotestamentarios, invocando la figura de un dios justiciero que haga sucumbir a los enemigos

de Israel. Ese Dios, que escruta los corazones de los hombres, sabe que éstos han decidido pecar, eludiendo el dictado de la ley natural que se haya impresa en su carne y en su ser.

Las inclinaciones propias e inevitables de la condición humana son objeto de difamación permanente a través de la noción de concupiscencia. El individuo se ve enfrentado a la enemistad permanente consigo mismo, dado que sus elementales disposiciones al disfrute, y su inevitable tendencia a explorar fuentes que suministren dichas, son caracterizadas como una *hemorragia* a través de la cual se echa a perder inevitablemente la disposición personal a acoger la salvación prometida a todo aquel que renuncie al mal. El candidato a la salvación y a la santidad habrá de ser una criatura exangüe, que se halla desprovista de las incitaciones incesantes a la delectación de los bienes terrenos, y aspira a ingresar en un reino de la beatitud, reservado a todos aquellos que han estado dispuestos a renunciar a la felicidad terrena. Aporía personal de difícil resolución: las inclinaciones inevitables y elementales de la vida como causa de la sensación de miseria e indocilidad contumaz a las llamadas a la santidad. El individuo no puede renunciar a sentir las inclinaciones que siente, entre otras cosas por el hecho elemental de que no querer hacerlo es sinónimo de estar vivo. En la historia del cristianismo han debido existir generaciones de fieles que han preferido afrontar las consecuencias eternas de sus acciones, a pasar por la vida terrena sin tener experiencia personal de las acciones condenadas como intrínsecamente malas y pecaminosas, tal es la predisposición humana a la realización de aquellas acciones tipificadas como pecado por la doctrina de la Iglesia. En oposición a la atmósfera viciada que se respira en la concepción religiosa cristiana « ¡Qué aire enfermo y enrarecido en medio de toda esa excitada habladuría de “redención”, amor, “bienaventuranza”, fe, verdad, “vida eterna”! ». ³⁶⁸Nietzsche propugna el establecimiento de una actitud pagana, que restablezca la inocencia originaria que revisten aquellas dimensiones objeto de reprobación y condena por parte del cristianismo: «*Pagano* es el decir sí a lo natural, el sentimiento de inocencia en lo natural, “la naturalidad”. *Cristiano* es el decir no a lo natural, el sentimiento de indignidad en lo natural, la antinaturalidad». ³⁶⁹ A juicio de Nietzsche, la erradicación definitiva de la influencia que la noción de pecado ha ejercido sobre la tierra habrá de provenir de sentar las bases de una cultura que se sustente sobre el ateísmo, que propague la bendición incondicional sobre el conjunto de la realidad natural en su plenitud a través de una renovación del paganismo.

La voluntad del eterno retorno de lo mismo quiere, y es capaz de redimir al mismo tiempo con su querer, lo que ha sido, porque la voluntad de poder

³⁶⁸ FP IV, 9 [143]

³⁶⁹ FP IV, 10 [193]

que quiere y se proyecta de este modo hacia el porvenir, encuentra en esta dimensión futura una coincidencia con aquello que ya sucedió. Habrá de volver aquello que ya pasó. Si la voluntad quiere el futuro, en ese mismo querer al mismo tiempo desea el retorno de lo que sucedió, que de este modo queda rescatado de ser sepultado definitivamente en el pasado. La vivencia particular de la redención que aquí se considera es ciertamente diferente de la manera mediante la cual el creyente se reconcilia con su pasado, consistente fundamentalmente en una acción de arrepentimiento. La vivencia particular del tiempo que establece el *amor fati* produce una especial metonimia de sentido entre el *sein* y el *sollen*, de tal modo que aquello que ha sido y que es, debe ser como ha sido y como es, fundamentalmente porque se ama el desenvolvimiento global de los acontecimientos en la economía general de los hechos del mundo. Para que un acontecimiento jubiloso acontezca han debido de preceder necesariamente desdichas. La concepción de la redención aquí planteada es incompatible con aquella que es concebida desde la neurastenia recurrente de todo aquel que, desde su fatiga crónica, es incapaz de afirmar el mundo como es. Sus deseos dictan una inapelable sentencia condenatoria.

El proceso encaminado a neutralizar el peso histórico del espíritu de venganza ha de consistir en una terapia de la cultura que consiga definitivamente desalojar del mundo conceptos tales como el de culpa o el de castigo, propiciando una modificación integral de la estimación del mundo del devenir que evite la actitud que impugna la idea de totalidad.

Esta empresa cultural ha de plantearse como objetivo prioritario la devolución de la originaria inocencia al proceso del devenir, asumiendo el carácter notoriamente superfluo que reviste la condición humana en el vasto conjunto total de la realidad del mundo, prescindiendo de la creencia de que tras nuestra identidad se oculta una intención eterna, la cual ordena previsoramente y providencialmente el discurrir de los acontecimientos. La auténtica redención habrá de consistir en la toma de conciencia de la ausencia de redención ultramundana, fundamentalmente porque se ha procedido a impartir una educación que suprime las necesidades que requerían ese tipo de salvación.

9. Bibliografía

Fuentes

Fuentes directas

a) *Nietzsche Werke*, edición crítica de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 1968 y ss.

Philologische Schriften (1867-1873). Sección 2ª, volumen 1º. (1982), 379 pp.

Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-III (1872-1874). Sección 3ª, volumen 1º (1972), 427 pp.

Nachgelassene Schriften 1870-1873. Sección 3ª, volumen 2º (1973), 394 pp.

Nachgelassene Fragmente Herbst 1869 bis Herbst 1872. Sección 3ª, volumen 3º (1978), 445 pp.

Nachgelassene Fragmente Sommer 1872 bis Ende 1874. Sección 3ª, volumen 4º (1978), 463 pp.

Richard Wagner in Bayreuth. Unzeitgemässe Betrachtungen IV. Nachgelassene Fragmente. Anfang 1875 bis Frühling 1876. Sección 4ª, volumen 1º (1967), 366 pp.

Menschliches, Allzumenschliches. 1 Band. Nachgelassene Fragmente 1876 bis Winter 1877-1878. Sección 4ª, volumen 2º (1967), 586 pp.

Menschliches, Allzumenschliches. 2 Band. Nachgelassene Fragmente Frühling 1878 bis November 1879. Sección 4ª, volumen 3º (1967), 482 pp.

Morgenröthe. Nachgelassene Fragmente Anfang 1880 bis Frühjahr 1881. Sección 5ª, volumen 1º (1971), 772 pp.

Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft. Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 bis Sommer 1882. Sección 5ª, volumen 2º (1973), 587 pp.

Also sprach Zarathustra (1883-1887), Sección 6ª, volumen 1º, 410 pp.

Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral (1886-1887), Sección 6ª, volume 2º (1968), 436 pp.

Der Fall Wagne. Götzen-Dammerund. Nachgelassene Schriften (August 1888 bis Anfang 1889). Der Antichrist, Ecce Homo, Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner. Sección 6ª, volume 3º (1969), 449 pp.

Nachgelassene Fragmente Juli 1882 bis Winter 1883-1884. Sección 7ª, volumen 1º (1977), 743 pp.

Nachgelassene Fragmente Herbst 1884 bis Herbst 1885. Sección 7ª, volumen 3º (1974), 472 pp.

Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 bis Herbst 1887. Sección 8ª, volume 1º (1974), 367 pp.

Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888. Sección 8ª, volumen 2º (1970), 478 pp.

Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889. Sección 8ª, volumen 3º (1972), 481 pp.

Ediciones españolas

Así habló Zaratustra, trad. cast. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza 1991

Cinco Prólogos para cinco libros no escritos, trad. cast. Alejandro del Río Hermann, Madrid, Arena 1999

Consideraciones intempestivas, I, trad. cast. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza 2000

Crepúsculo de los ídolos, trad. cast. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza 2007

Ecce Homo, trad. cast. Andrés Sánchez Pascual, Madrid Alianza 1985

El anticristo, trad. cast. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza 1993

El nacimiento de la tragedia, trad. cast. Andrés Sánchez Pascual, Madrid Alianza 1994

Escritos sobre retórica, trad. cast. Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta 2000

Escritos sobre Wagner, trad. cast. Joan B. Llinares, Madrid, Biblioteca Nueva 2003

Fragmentos Póstumos (1869-1874), Volumen I, trad. cast. Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos 2006

Fragmentos Póstumos (1875-1882) Volumen II, trad. cast. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, Madrid, Tecnos 2006

Fragmentos Póstumos (1882-1885) Volumen III, trad. cast. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, Madrid, Tecnos 2010

Fragmentos Póstumos (1885-1889) Volumen IV, trad. cast. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Madrid, Tecnos 2008

Humano, demasiado humano I y II, trad. cast. Alfredo Brotons, Madrid, Akal 2001

La filosofía en la época trágica de los griegos, trad. cast. Luis Fernández, Moreno, Madrid, Valdemar 2003

La genealogía de la moral, trad. cast. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza 1988

Los filósofos preplatónicos, trad. cast. Francesc Ballesteros Balbastre, Madrid, Trotta 2003

Nietzsche contra Wagner, trad. cast. Jose Luis Arántegui, Madrid, Siruela 2002

Obras completas, Volumen III, Obras de madurez I, trad. cast. Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal, Madrid, tecnos 2014

Poesía completa, trad. cast. Laureano Pérez Latorre, Madrid, Trotta 2000

Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva, trad. cast. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Valdemar 2006

Segunda consideración intempestiva, trad. cast. Joaquín Etorena, Buenos Aires, Libros del zorzal 2006

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, trad. cast. Luis ML. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, tecnos 1994

Otras fuentes

BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. cast. Teresa Blanco, Fernando Bouza y Juan Barja, Madrid, Tecnos 1992

FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad 1,2 y 3*, trad. cast. Tomás Segovia, Torrejón de Ardoz, Siglo XXI 2009

FREUD, S., *El malestar en la cultura*, trad. cast. Ramón Rey Ardid, Madrid, Alianza 2008

FREUD, S., *Introducción al psicoanálisis*, trad. cast. Luis López Ballesteros y de Torres, Madrid, Alianza 1997

GRACIAN, B., *El criticón*, Madrid, Cátedra 2009

HEIDEGGER, M., *¿Qué significa pensar?*, trad. cast. Raúl Gabás, Madrid, Trotta 2010

HEIDEGGER, M., *Caminos del bosque*, trad. cast. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza 2010

HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, trad. cast. José Gaos, México, FCE 1974

HEIDEGGER, M., *Essais et conférences*, París, Gallimard 1954

HEIDEGGER, M., *Nietzsche I y II*, trad. cast. Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino 2001

JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Madrid, BAC 1974

KANT, I., *Crítica de la Razón Práctica*, trad. cast. E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, Salamanca, Sígueme 1994

KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, trad. cast. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara 1989

KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburs, Felix Meiner Verlag 1998

AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, trad. cast. Salvador Antuñano Alea, Madrid, Tecnos 2010

AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, trad. cast. Jose Cosgaya, Madrid, Biblioteca de autores cristianos 1986

SCHELER, M., *Ética material de los valores*, Madrid, Magisterio español 1979

SCHOPENHAUER, A., *Parerga y paralipomena*, trad. cast. José Rafael Hernández Arias, Luis Fernando Moreno Claros, Agustín izquierdo, Madrid, Valdemar 2009

SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, München , DTV 2008

SCHOPENHAUER, A., *El dolor del mundo y El Consuelo De La Religión*, trad. cast. Diego Sánchez Meca, Madrid, Alderabán 1998

SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación 1 y 2*, trad. cast. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza 2010

SCHOPENHAUER, A., *La voluntad en la naturaleza*, trad. cast. Miguel de Unamuno, Madrid, Alianza 1994

SCHOPENHAUER, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad. cast. Pilar López de Santa María, Madrid, Siglo XXI 2009

Estudios

ANDLER, C., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. 3 vols., París, Gallimard 1958

ASSOUN P. L., *Freud et Nietzsche*, Paris, Puf 2008

BARRIOS, M., *La voluntad de poder como amor*, Barcelona, Serbal 1990

BERKOWITZ, P., *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, trad. cast. María Condor, Madrid, Cátedra 2000

BLONDEL, E., *Nietzsche, le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philosophique*, París, PUF 1986

BÖNING, T., *Metaphysik, Kunst, Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlín, Walter de Gruyter 1988

BRUSOTTI, M., *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von «Morgenröthe» bis «Also sprach Zarathustra»*, Berlín, Gruyter 1997

CABADA CASTRO, M., *Querer o no querer vivir: el debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Barcelona, Herder 1994

CAMPIONI, G., *Nietzsche: Crítica de la moral heroica*, trad. cast. Sergio Sánchez, Madrid, Avarigani 2011

CANO G., *Como un ángel frío*, Valencia, Pre-textos 2000

CHRISTIAN N. (editor), *Diccionario Nietzsche*, Biblioteca Nueva, Madrid 2012

CREPON, M., *Le malin génie des langues: Nietzsche, Heidegger et Rosenzweig*, París, Vrin 2000

DE MAN, Paul, *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, trad. cast. E. Lynch, Barcelona, Lumen 1990

DE SANTIAGO GUERVÓS, L.E., *El poder de la palabra. F. Nietzsche y la retórica*, Madrid, Amazon 2012

DEL NEGRO, W., *Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie F.Nietzsches*, Munich, Rösl 1923

DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf 2003

DELEUZE, G., *Nietzsche*, trad. cast. Isidro Herrera y Alejandro del Río, Madrid, Arena 2012

DJURIC, M., *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlín, W. de Gruyter 1985

EISLER, R., *Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik. Darstellung und Kritik*, Leipzig, H. Haacke 1902

FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*, trad. cast. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza 1994

FLEMING, S., *Nietzsches Metaphysik und ihr Verhältnis zur Erkenntnistheorie und Ethik*, Berlín, Simion 1914

FOUCAULT, M., *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, trad. cast. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos 2004

GARDINER, P., *Schopenhauer*, trad. cast. Ángela Saiz Saez, Ciudad de México, Fondo de cultura económica 1997

GENTILI, C., *Nietzsche*, trad. cast. Beatriz Rabadán y José Luis Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva 2004

GERHARDT, V., *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*, Berlín, Walter de Gruyter 2011

GOEDERT, Georges, *Nietzsche der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids*, Würzburg, Königshausen & Neumann 1988

GRANIER, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil 1966.

GRAU, G. G., *Ideologie und Wille zur Macht*, Berlín, W. de Gruyter 1984

HAAR, M., *Nietzsche et la métaphysique*, París, Gallimard 1993

HAVEMANN, D., *Der «Apostel der Rache». Nietzsches Paulusdeutung*, Berlin / New York, W. de Gruyter 2002

HEINEN, R., *Sprachdynamik und Vernunft: Untersuchungen zum Spätwerk Nietzsches und Wittgensteins*, Würzburg, Königshausen & Neumann 1998

HENKE, D., *Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion*, Pfullingen, Neske 1980

HERNÁNDEZ PACHECO, J., *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*, Barcelona, Herder 1990

HOCKS, E., *Das Verhältnis der Erkenntnis zur Unendlichkeit der Welt bei Nietzsche. Eine Darstellung seiner Erkenntnislehre*, Leipzig, J. A. Barth 1914

HOFMANN, J., *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlín, Walter de Gruyter 1994

JASPERS, K., *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofía*, trad. cast. Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana 1963

JIMÉNEZ MORENO, L., *El pensamiento de Nietzsche*, Madrid, Cincel 1987

KAULBACH, F., *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln/Wien, Böhlau 1980

KIM, J.-S., *Hermeneutik als Wille zur Macht bei Nietzsche*, Frankfurt, Lang 1991

KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, trad. cast. Roxana Páez, Buenos Aires, Terramar 1986

LAISECA DE SILVA, L., *Der Nihilismus der Moral im Urteil Nietzsches*, Frankfurt / Berlin / Bern, Peter Lang 1994
LEBRUN G., *L'envers de la dialectique*, Paris, edition du Seuil 2004

LEBRUN G., *L'envers de la dialectique*, Paris, edition du Seuil 2004

LUKÁCS, G., *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad. cast. Wenceslao Roces, Barcelona, Grijalbo 1968

LEMM, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica 2012

LYNCH, E., *Dioniso dormido sobre un tigre*, Barcelona, Destino 1993

MANN, T., *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*, trad. cast. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza 2002

MARTÍNEZ CISTERNA, G., (comp), *Nietzsche y su trasfondo científico*, México, Ediciones Hombre y Mundo 2011

MÜLLER, D., *Wider die «Vernunft in der Sprache». Zum Verhältnis von Sprachkritik und Sprachpraxis im Schreiben Nietzsches*, Tübingen, Gunter Narr Verlag 1995

MÜLLER, T., *Die Poetik der Philosophie: das Prinzip des Perspektivismus bei Nietzsche*, Frankfurt, Campus Verlag 1995

MÜLLER-LAUTER, W., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlín, W. de Gruyter 1971

MURGUIA, A., *Del saber esencial : la sabiduría y el conocimiento en la obra de Nietzsche*, Buenos Aires, Pleamar 1980

NEBREDÁ, J.J., *El sí del asno?: Reflexión sobre el cristianismo a través de Nietzsche*, Sevilla, Ediciones Alfar 1992

NIES, K.D., *Sprache und Moral: Untersuchungen zu Nietzsches Theorie von Genese und Entwicklung der Sprache, insbesondere im Zusammenhang seiner späten Moralphilosophie*, Frankfurt, Peter Lang 1991

OTTO, D., *Wendungen der Metapher: zur Übertragung in poetologischer, rhetorischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht bei Aristoteles und Nietzsche*, München, Fink 1998

PAJAK, F., *La inmensa soledad. Con Friedrich Nietzsche y Cesare Pavese*, trad. cast. Javier de Prado Biezma, Madrid, Errata Naturae 2015

PARMEGGIANI, M., *Nietzsche y la crítica del sujeto del conocimiento*, Málaga, Analecta Malacitana 1996

PARMEGGIANI, M., *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, Málaga, Analecta Malacitana 2001

QUESADA MARTÍN, J., *Nietzsche. Afirmación y demonio melancólico*, Ciudad de México, Universidad Veracruzana 2007

QUESADA, J., *Un pensamiento intempestivo: ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Barcelona, Anthropos 1988

REY, J.M., *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, París, Seuil 1971

RODRIGUEZ GONZÁLEZ, M. (editor)., *Nietzsche y la transvaloración de la cultura*, Madrid, Arena libros 2015

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M., *La teoría nietzscheana del conocimiento*, Madrid, Eutelequia 2010

ROMERO CUEVAS, J. M., *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en Nietzsche*, Granada, Comares 2001

ROSS, W., *Nietzsche. El águila angustiada*, trad. cast. Ramón Hervás, Barcelona, Paidós 1994

RÖTTGES, H., *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, Berlín, W. de Gruyter 1972

RUIZ, T., *La muerte de Dioniso: Nietzsche o la voluntad de Dios*, Madrid, Bohodón Ediciones 2011

SAFRANSKI, R., *Nietzsche*, trad. cast. Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets 2001

SALGADO FERNÁNDEZ, E., *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche*, Madrid, Plaza y Valdés 2007

SALOMÉ, L. A., *Nietzsche*, trad. cast. Ramón Alvarado Cruz, México D.F., Casa Juan Pablos 2007

SÁNCHEZ MECA, D., *La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, tecnos 2009

SANCHEZ-BRAVO, A., *Del gay saber y de la interpretación. Una nueva interpretación de F.Nietzsche*, Madrid, Rubinam 1980

SANCHEZ ORELLANA, A. S., *La crítica de Nietzsche al cristianismo: Crítica al esquema de la ley*, San Salvador, Ediciones Universidad del Salvador 1995

SAVATER, F., *Idea de Nietzsche*, Barcelona, Ariel 2001

SCHLIMGEN, E., *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlín, W. de Gruyter 1999

SCHMIDT, H., *Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis*, Würzburg, Königshausen & Neumann 1984

SILVEIRA, S., *La voluntad de poder como arte*, Madrid, Editorial Laguna 2011

SIMMEL G., *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. cast. Francisco Ayala, Buenos Aires, Prometeo libros 2005

SLOTERDIJK, P., *Sobre la mejora de la buena nueva: El quinto evangelio según Nietzsche*, Madrid, 2004 Siruela

STACK, George J., *Lange und Nietzsche*, Berlín, Walter de Gruyter 1983

STEGMAIER, W., *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, Berlín, Walter de Gruyter 2012

PENELLA, M., *Nietzsche y la utopía del superhombre*, Barcelona, Península 2011

STEIN, A., *Nietzsche und die Wissenschaft*, Bern, Haupt 1921

STIEGLER, B., *Nietzsche et la biologie*, Paris, Presses Universitaires de France 2001

TAUSEND, H., *Das Problem der Wissenschaft bei Nietzsche*, Münster, Helios-Verlag 1936

VALADIER, P., *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, trad. cast. Eloy Rodríguez Navarro, Madrid, Ediciones cristiandad 1982

VATTIMO, G., *Diálogo con Nietzsche*, trad. cast. Carmen Revilla, Barcelona, Paidós 2002

VATTIMO, G., *Introducción a Nietzsche*, trad. cast. Jorge Binaghi, Barcelona, RBA 2012

VERMAL J.L., *La crítica de la Metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos 1987

